

## **O Carácter Sintético da Racionalidade Prática em Kant**

**Inês Daniela Ferreira Salgueiro da Silva da Costa Venturinha**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia  
Especialidade de Ética**

**Março, 2019**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de  
Mestre em Filosofia, especialidade de Ética, realizada sob a orientação científica do  
Professor Doutor António Marques

Em memória de  
Carlos Alberto Salgueiro da Silva  
1948–2002  
O melhor pai do mundo

There is work and effort – a kind of struggle – involved in the moral life, and those who struggle successfully are the ones whom we call “rational” or “good”.

Christine M. Korsgaard, *Self-Constitution*

## **AGRADECIMENTOS**

Quero agradecer ao Professor Doutor António Marques pela orientação desta dissertação. A ele se devem muitas das ideias aqui trabalhadas, tendo sido as suas indicações cruciais para o confronto com grande parte da bibliografia secundária utilizada. Agradeço ainda ao Instituto de Filosofia da Nova (IFILNOVA) por me ter acolhido como membro colaborador e por me ter proporcionado excelentes condições de investigação. Agradeço finalmente à minha mãe, às minhas filhas e ao meu marido o apoio familiar e à Madalena Mouzinho Almadanim a amizade e o constante incentivo.

# **O CARÁCTER SINTÉTICO DA RACIONALIDADE PRÁTICA EM KANT**

## **THE SYNTHETIC CHARACTER OF PRACTICAL RATIONALITY IN KANT**

**INÊS SALGUEIRO**

### **ABSTRACT**

This dissertation examines the impact of the problem of causality on Kant's moral philosophy, more specifically the influence of Hume on Kant's view of free will. As is well known, Kant considers that Hume was responsible for awaking him from his "dogmatic slumber" (*Prolegomena*, A 13). In *An Enquiry concerning Human Understanding*, Hume seeks to examine the cognitive structure of human mind, stressing the existence of two fundamental kinds of knowledge: "matters of fact" and "relations of ideas". While the latter consist of necessary truths, "matters of fact" correspond to contingent truths. The domain of the empirical exceeds what is merely given by our senses, involving a series of inferences that depend on the cause-effect relationship. Hume argues that we cannot know only by means of our intellectual capacities what effect an event will bring without an empirical basis. Causality thus amounts only to a habit, which has no logical foundation. And if this connection does not have legitimacy, the universal and necessary validity of the judgments that sustain science is not possible. This is the first problem raised by Hume, to which Kant devotes much of his *Critique of Pure Reason*.

A second problem has to do with the question of freedom, particularly the dilemma posed by determinism, which consists in the apparent impossibility to know whether or not our actions are a consequence of free choices. Kant seeks to answer this second problem in his moral philosophy, notably in the *Foundations of the Metaphysics of Morals* and the *Critique of Practical Reason*. I claim that the concept of "transcendental"

is in Kant the key not only for answering the theoretical problem of causality but also to tackle the practical problem of freedom. From the theoretical perspective, Kant legitimates causality by appealing to the existence of what he calls “synthetic *a priori* judgments” with the cause and effect relationship appearing as a category of the “pure concepts of understanding”. But causality is not the only operator that has a transcendental source. Freedom, according to Kant, possesses the same foundation. What is distinctive about Kant’s moral examination is precisely a critical analysis of reason. His moral project is part of an all-embracing critical project where theoretical and practical knowledge are intertwined.

Keywords: Categorical imperative, causality, freedom, moral law, mathematics, metaphysics, physics, synthetic *a priori*.

## ÍNDICE

Introdução.....	8
Parte I	
Capítulo 1 – A problemática da causalidade levantada por Hume.....	11
Capítulo 2 – O conceito de crítica como princípio metódico em Kant.....	23
Capítulo 3 – A dimensão sintética teórica: os juízos sintéticos <i>a priori</i> como princípios de todas as ciências teóricas.....	30
Capítulo 4 – Considerações sobre a antinomia da razão pura e o terceiro conflito das ideias transcendentais.....	41
Parte II	
Capítulo 5 – A dimensão sintética prática: a moral como racional.....	50
Capítulo 6 – O fundamento objetivo da vontade.....	60
Capítulo 7 – A autonomia da vontade enquanto princípio supremo da moralidade: o seu estatuto de proposição sintética <i>a priori</i> .....	69
Capítulo 8 – Sobre a diferença entre a forma sistemática da razão especulativa e a forma sistemática da razão prática.....	79
Conclusão.....	90
Bibliografia.....	93



## INTRODUÇÃO

Esta dissertação visa mostrar a sustentabilidade da resposta de Kant ao impacto que o problema da causalidade, levantado por Hume, produziu na filosofia moral, mais especificamente expor a capacidade da elucidação kantiana a esta questão através do projeto de uma filosofia transcendental fundamentada num conhecimento sintético *a priori* da moralidade. Segundo Hume, o conceito de causalidade tem uma origem *a posteriori* e, nessa medida, a proposição “todo o efeito tem uma causa” corresponde a um hábito sem fundamento epistémico porque não é concebido *a priori* pela razão e, nesse sentido, apenas tem uma funcionalidade prática, útil, não cognoscitiva. Diz Kant nos *Prolegómenos* em relação a este problema: “[a] questão não era se o conceito de causa era exato, prático, indispensável a todo o conhecimento da natureza, coisa que Hume jamais duvidara; mas se ele era concebido pela razão *a priori* e se, deste modo, possuía uma verdade interna independente de toda a experiência e, por conseguinte, uma utilidade mais ampla, que não se limitasse simplesmente aos objetos da experiência: era a esse respeito que Hume aguardava uma informação. Tratava-se apenas da origem desse conceito, não da sua utilidade indispensável”<sup>1</sup>. Se Hume tiver razão, se esse conceito tiver um começo empírico, não pode haver sustentação epistémica fora do empirismo universal. Tal consequência coloca não apenas o conhecimento científico, alicerçado num método indutivo, mas também a ideia de liberdade e a correspondente responsabilidade em perigo.

Kant, através de um monumental esforço crítico, procura demonstrar que o conceito de causalidade é um conceito puro do entendimento ao lado de outros conceitos puros. Segundo ele, existem conceitos que têm uma origem *a priori* e existem juízos sintéticos *a priori*. A matemática é apresentada como o exemplo paradigmático, como a evidência deste tipo de juízos. Ela apresenta-se intimamente ligada à epistemologia, à física e à filosofia da ciência, à metafísica e à moral. Ela é usada como argumento sólido, proposição chave ou base axiomática na filosofia moral kantiana porque permite demonstrar de forma rigorosa quer a necessidade e universalidade, quer a síntese que se efetua *a priori* na sua computação e por esse motivo possibilita derivar outros enunciados relevantes. O exemplo da matemática torna mais evidente a existência de juízos sintéticos

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda a metafísica futura*, trad. Artur Morão (Lisboa, Edições 70, 1988), A 10-11.

a *priori* noutros domínios, nomeadamente na física. Ele torna mais convincente a apresentação do enunciado “toda a causa tem um efeito” como juízo sintético *a priori*. Os juízos sintéticos *a priori* são a pedra angular da refutação kantiana ao problema da causalidade levantado por Hume. A partir deles podemos compreender que existem também conceitos que têm uma origem *a priori* aos quais “a experiência não pode apresentar objeto correspondente”<sup>2</sup>. Assim, na solução do problema levantado por Hume está também incluída a possibilidade de fundamentação de todo o conhecimento que tenha uma origem sintética *a priori* desde que alicerçado num método crítico. Portanto, pode-se afirmar que existem duas dimensões sintéticas: uma teórica e uma prática.

Esta dissertação defende que a filosofia transcendental, apresentada por Kant, autentica que a nossa experiência se encontra fundada em princípios *a priori* da razão que se estendem muito além dos limites do conhecimento teórico porque permitem a certeza da possibilidade de realização da lei moral através do imperativo categórico como proposição sintética *a priori*. Apresentam-se os principais argumentos traçados por Kant para tal prova na *Crítica da Razão Pura*, nos *Prolegómenos a toda a metafísica futura*, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, na *Crítica da Razão Prática*, na *Religião nos Limites da Simples Razão*, na *Metafísica dos Costumes*, nalgumas *notas, reflexões e fragmentos póstumos* e patenteiam-se as principais posições no debate contemporâneo sobre temas relevantes para a reflexão sobre a filosofia moral transcendental kantiana.

---

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994), A 3.

## **PARTE I**

## Capítulo 1 – A problemática da causalidade levantada por Hume

David Hume em *An Enquiry concerning Human Understanding* levantou um problema ainda hoje muito pertinente no debate filosófico, o problema da causalidade.<sup>3</sup> Hume defende que não só a causalidade não tem sustentação epistémica como o método de pensar os problemas filosóficos deve ser revisto. Relativamente a este último, Hume argumenta que se devem definir fronteiras relativamente à especulação filosófica e traçar contornos adequados à especificidade da mesma. Assim, não existe outro percurso para o avanço no conhecimento senão “investigar com seriedade a natureza do entendimento humano e mostrar, a partir de uma análise exata dos seus poderes e capacidades, que ela não é de modo algum adequada a assuntos abstrusos (*abstruse subjects*)”.<sup>4</sup> Esta incapacidade do entendimento humano deve-se ao facto de as percepções da mente se restringirem a duas classes ou tipos, os pensamentos (*thoughts*) ou ideias (*ideas*) e as impressões (*impressions*).<sup>5</sup> As últimas referem-se às percepções vivas, a saber, aquelas que estão efetivamente a ocorrer num dado momento da nossa vida, seja ouvir neste instante, ver agora, sentir, amar, odiar, desejar nesta circunstância, na mesma proporção que os primeiros são dotados de uma intensidade menor e têm lugar quando pensamos ou recordamos as nossas sensações.<sup>6</sup>

Hume explora estes conceitos para conduzir uma argumentação com vista a provar que tudo o que é pensável deriva da sensibilidade. Há, assim, uma espécie de princípio da cópia em todas as ideias formadas pelo homem.<sup>7</sup> Ressalva-se, no entanto, uma exceção abordada no parágrafo dezasseis, secção ii - *Of the Origin of Ideas*, que corresponde à possibilidade hipotética de apresentar a uma pessoa que conheceu todos os diferentes tons de azul, exceto um, uma paleta de azuis com os diferentes matizes à

---

<sup>3</sup> A visão aqui adotada sobre o modo como David Hume vê a causalidade é a visão tida por padrão que defende a teoria da regularidade causal. Rejeita-se a posição de Strawson que assume a teoria da regularidade ontológica da causalidade como indefensável. Veja-se: Galen Strawson, *The Secret Connexion: causation, realism, and David Hume* (Oxford: Oxford University Press, 2014)

<sup>4</sup> David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 1999), 92.

<sup>5</sup> Este conceito é um conceito que Hume utiliza na inexistência de um termo em inglês para classificar este tipo de percepções. Ele solicita o uso de “um pouco de liberdade e chamemos-lhes Impressões, empregando esta palavra num sentido diverso do habitual.” *Ibid.*, 96-97.

<sup>6</sup> Cf. Hume in *An Enquiry concerning Human Understanding*, 97.

<sup>7</sup> Hume diz-nos: “Primeiro, ao analisarmos os nossos pensamentos ou ideias, por muito compostas e sublimes que sejam, sempre descobrimos que eles se resolvem em ideias tão simples como se fossem copiadas de uma sensação ou sentimento precedente. Segundo, se acontecer que um homem, em virtude de um defeito dos órgãos, não é suscetível de qualquer espécie de sensação, vemos sempre que ele é igualmente pouco suscetível das ideias correspondentes.” *Ibid.*, 98.

exceção daquele desconhecido, para concluir que é possível imaginar qual a tonalidade de azul em falta.<sup>8</sup> Hume conclui que este exemplo, sendo tão singular, não é suficiente para abalar a linha de pensamento até aqui apresentada. O propósito da argumentação serve de igual modo para delimitar a especulação filosófica às sensações, sejam externas ou internas, onde os limites do que se pode conhecer, para utilizar a terminologia kantiana, são claros e determinados. É, assim, fácil perceber que quando se faz uso de um conceito filosófico pouco claro esse conceito deve passar um teste que consiste em inquirir de que impressão ele deriva e que, de acordo com a metodologia humiana, se não tiver origem na sensibilidade deve ser considerado suspeito. Este método visa duas intenções, a primeira é claramente progredir no conhecimento; a segunda é banir da história da filosofia “aquela linguagem (*jargon*), que por tanto tempo tomou posse dos raciocínios metafísicos”.<sup>9</sup> Com base nestes princípios, a mente deve apenas operar com o que deriva, tal como foi acima mencionado, do que nos é fornecido pelas sensações.

Hume clarifica que a nossa mente associa as ideias com um princípio de conexão, com “um certo grau de método de regularidade”.<sup>10</sup> Para tornar clara esta regularidade, apontam-se três princípios de associação ou conexão entre ideias que são a semelhança (*resemblance*), a contiguidade (*contiguity*) no espaço e no tempo e a causa e efeito (*cause, effect*).<sup>11</sup> Epistemologicamente, a produção da crença<sup>12</sup> é dada por estes três princípios.

As nossas operações do entendimento podem-se dividir em duas, a saber, relações de ideias (*relations of ideas*) e questões de facto (*matters of fact*).<sup>13</sup> Enquanto as primeiras nos conferem verdades necessárias, as *matters of fact* dão-nos verdades contingentes. As proposições da matemática são o melhor exemplo de *relations of ideas*, proposições *a priori* alcançáveis através de raciocínios dedutivos. No entanto são meras análises, nada nos dizem acerca do mundo. Para o conhecimento deste necessitamos de recorrer àquilo que é factual, *a posteriori*. Acontece que o conhecimento empírico constitui um excesso relativamente ao que nos é dado, funcionando na base de inferências que dependem da relação causa-efeito.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 98-99.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>12</sup> Tivemos a oportunidade de abordar esta questão em: Inês Salgueiro, “Certainty and Forms of Life”, in *Doubtful Certainties – Language-Games, Forms of Life, Relativism*, ed. Jesús Padilla Gálvez, Margit Gaffal (Heusenstamm: Ontos Verlag, 2012), 41-52.

<sup>13</sup> Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, 108.

Hume entende que não podemos saber, fazendo uso apenas da nossa capacidade intelectual, que efeito terá um determinado acontecimento sem uma base empírica. O conhecimento das causas deriva sempre da experiência e nunca tem a sua origem na razão humana. Leia-se:

Atrever-me-ia a afirmar, como uma proposição geral que não admite exceção, que o conhecimento desta relação não é, em circunstância alguma, obtido por raciocínios *a priori*, mas deriva inteiramente da experiência, ao descobrirmos que alguns objetos particulares se combinam constantemente uns com os outros.<sup>14</sup>

Tomando em consideração estas palavras podemos inferir que as conclusões que se retiram da experiência são desmesuradas e embora exista um processo de entendimento, esse processo não é suficiente para inferir uma conexão futura semelhante à que ocorreu no passado. O que Hume faz notar é que toda e qualquer inferência que necessite de recorrer à experiência pressupõe uma ideia de semelhança<sup>15</sup> e tão enraizada está esta ideia de semelhança que qualquer investigação tende a antecipar os resultados:

De causas que parecem semelhantes esperamos efeitos semelhantes. Esta é a síntese de todas as nossas conclusões experimentais.<sup>16</sup>

Esta síntese é forçada, imatura e profundamente abusiva relativamente ao que nos é dado. Trata-se, na verdade, da conversão de um facto que nos é facultado pela experiência na crença de que um facto similar vai ocorrer no futuro.<sup>17</sup> Assim, a análise humiana da conexão necessária mostra que é o costume<sup>18</sup> e não a nossa capacidade

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>15</sup> David Hume afasta-se de uma posição realista. Para Hume nós aplicamos o mesmo predicado a vários particulares porque há uma certa semelhança entre eles e não porque existe um universal como fundamento de diferentes particulares. A este respeito veja-se o estudo de John Wright, *The Sceptical Realism of David Hume* (Manchester: Manchester University Press, 1983).

<sup>16</sup> Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, 116.

<sup>17</sup> No que diz respeito a este problema diz Hume: “Admita-se que o curso das coisas foi muito regular até agora; isto só por si, sem algum novo argumento ou inferência, não prova que, para o futuro, assim há de continuar.” *Ibid.*, 117

<sup>18</sup> “Este princípio é o costume (*custom*) ou hábito (*habit*), pois, onde quer que a repetição de qualquer ato ou operação particular manifeste uma propensão para renovar o mesmo ato ou operação, sem ser impulsionado por raciocínio ou processo algum do entendimento (*understanding*), sempre que essa propensão é o efeito do costume.” *Ibid.*, 121.

racional, que nos leva a inferir a existência de um objeto a partir do aparecimento de outro. Hume recorre à imagem de alguém, profundamente dotado intelectualmente, mas sem experiência alguma, para concluir que tal pessoa seria incapaz de fazer qualquer tipo de projeção futura:

E numa palavra, tal pessoa, sem mais experiência, nunca poderia utilizar a sua conjectura ou raciocínio acerca de qualquer questão de facto ou certificar-se de coisa alguma para além do que está imediatamente presente à memória e aos seus sentidos.<sup>19</sup>

Isto significa que toda e qualquer antecipação que seja fruto da experiência não tem a sua origem no raciocínio, mas na própria prática. A causalidade reduz-se assim ao costume porque determinado fenómeno é apresentado apenas como uma repetição. Ou seja, a ideia de conexão necessária não deriva dessa ideia ser produto de um conceito *a priori*, mas da identificação desse fenómeno como uma reprodução idêntica de um outro fenómeno previamente observado. Assim, o nexos causal entre dois ou mais fenómenos observados acontece porque é um hábito acontecer e é apenas com base nesse costume que se podem prever determinados acontecimentos. Tal é diferente da repetição de algo por acaso. O costume distingue-se deste último porque permite a previsão. Isto não significa que a causalidade assenta num juízo claro sobre a continuidade fenoménica dos acontecimentos porque, segundo Hume, trata-se apenas de uma mera conjectura sem evidência de rigor. Por outras palavras, a causa das coisas é o costume e o costume é a própria razão de ser da causalidade. O hábito é o responsável pela evidência com que os fenómenos se repetem no nosso quotidiano. Consequentemente, não subsiste nenhuma diferença antropológica, os animais também inferem por costume:

Em primeiro lugar, parece evidente que os animais, tal como os homens, aprendem muitas coisas da experiência e inferem que os mesmos eventos hão de sempre derivar das mesmas causas.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 165.

Estes argumentos servem para concluir que quer no humano quer nos animais, as inferências causais baseadas na experiência dependem de uma espécie de instinto:

Mas, embora os animais aprendam grande parte do seu conhecimento por observação, há igualmente muitas partes dele que recebem da mão original da natureza; estas excedem em muito a parte da capacidade que possuem nas ocasiões banais e nas quais pouco ou nada melhoram, com a mais longa prática e experiência. A elas damos o nome de instintos (*instincts*) e prestam-se muito à admiração como algo de extraordinário e inexplicável por todas as disposições do entendimento humano. Mas o nosso espanto talvez cesse ou diminua, ao pensarmos que o próprio raciocínio experimental, que possuímos em comum com os animais e de que depende a inteira conduta da vida, nada é senão uma espécie de instinto ou poder mecânico, que atua em nós e nos é desconhecido; e, nas suas operações principais, não é dirigido por quaisquer relações ou comparações de ideias, como o são os objetos peculiares das nossas faculdades intelectuais.<sup>21</sup>

O instinto é a pedra angular fundamental para a formação de crença, uma vez que a crença é necessária para a nossa sobrevivência. Assim, os princípios de semelhança, contiguidade e relação causa-efeito, estão em estreita ligação com uma espécie de harmonia pré-estabelecida entre o que se passa na natureza e as nossas ideias. Não existe aqui raciocínio algum e, segundo Hume, o único critério para aceder à verdade é idêntico ao dos animais. Na verdade, é a própria natureza que estabelece as conexões entre as ideias:

Observámos já que a natureza estabeleceu conexões entre as ideias particulares e que, logo que uma ideia ocorre aos nossos pensamentos, ela introduz o seu correlativo e para ele impele a nossa atenção, por um movimento brando e impercetível.<sup>22</sup>

Estas considerações humianas colidem com aquilo que nos parece fundamental para nos distinguir a nós, humanos, dos outros animais, que é justamente a crença na

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 167-168.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 126.



diferença antropológica ou a ideia de que os outros animais agem por instinto e que o homem tem uma capacidade racional.<sup>23</sup>

Este modo de colocar a questão da causalidade deixa-nos numa posição bastante frágil dada não só a ténue diferença antropológica como também a débil distinção entre crença e ficção. Esta última consiste num sentimento que se encontra em estreita ligação com a própria crença:

Segue-se, pois, que a diferença entre ficção (*fiction*) e crença (*belief*) reside em algum sentimento (*sentiment*) ou sensação (*feeling*), que está anexa à última, não à primeira, e que não depende da vontade (*will*) nem pode ser comandada a nosso bel-prazer. Deve ser excitada pela natureza, como todos os sentimentos e deve surgir da situação particular em que a mente é colocada em qualquer conjuntura particular. Sempre que qualquer objeto é apresentado à memória ou aos sentidos, ele imediatamente, pela força do costume, conduz a imaginação a conceber o objeto que habitualmente lhe está associado; e esta conceção é aguardada com uma sensação ou um sentimento, diferente dos desvaneios (*reveries*) vagos da fantasia (*fancy*). Nisto consiste toda a natureza da crença.<sup>24</sup>

Todos os homens têm noção e estão na posse, de uma forma profundamente consciente, do que é a crença. E esta não é mais do que ter para si mesmo uma espécie de conceção mais robusta e intensa do que aquilo que a imaginação nos confere. Argumenta Hume:

Digo, pois, que a crença (*belief*) nada mais é do que uma conceção mais viva, intensa, forte, firme e estável daquilo que a imaginação (*imagination*) por si só é alguma vez capaz de obter.<sup>25</sup>

É esta intensidade que a crença possui que nos leva a considerar a dúvida como algo apenas suscetível de reflexão teórica, sem qualquer ligação com a praxis da vida

---

<sup>23</sup> Veja-se: Ernest Sosa, “Human Knowledge, animal and reflective”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 106 (April 2001): 93-196.

<sup>24</sup> Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, 124-125.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 125.

quotidiana. Ainda que a crença seja meramente produzida por um número significativo de acontecimentos alicerçada numa inexplicável mediação da natureza. Leia-se:

A concordância destas várias visões num único evento particular gera imediatamente, mediante um artifício inexplicável da natureza, o sentimento de crença, e concede a esse evento a vantagem sobre o seu contrário, que é apoiado por um número menor de visões, e que recorre com menor frequência à mente.<sup>26</sup>

O conceito de probabilidade deriva justamente da crença associada a um número significativo de ocorrências que não são suscetíveis de explicação. Hume apresenta-nos o exemplo de um dado com mil faces assinaladas da mesma maneira e com apenas uma face diferente:

Parece evidente que, enquanto a mente espera descobrir o evento que possa resultar de semelhante dado, considera o aparecimento de cada face particular como igualmente provável; e esta é a verdadeira natureza do acaso: tornar todos os eventos particulares, nele compreendidos, inteiramente iguais<sup>27</sup>.

Apesar de terem sido vários os pensadores a tentar quantificar as probabilidades<sup>28</sup> o debate mantém-se em discussão. Se há ramo na matemática pouco consensual, ele é a quantificação de acontecimentos aleatórios.<sup>29</sup> Efetivamente, o próprio conceito de fenómeno aleatório é problemático uma vez que se trata de um fenómeno para o qual o conjunto de efetividade individual é incerta, apesar de se admitir a possibilidade de encontrar um padrão de comportamento como expôs La Place.<sup>30</sup> O problema surge porque não se está na posse de todas as circunstâncias causativas. É um facto que a

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>28</sup> A doutrina das probabilidades vem desde a correspondência entre Pierre de Fermat e Blaise Pascal (1654). A este propósito veja-se: Pierre Fermat, Blaise Pascal, *La Geometria del Azar/ The Geometry of the Chance: La Correspondencia entre Pierre de Fermat y Blaise Pascal*, trad. Jesús Basulto Santos, José Antonio Camúñez Ruiz (Madrid: Nivola Libros y Ediciones, 2007).

<sup>29</sup> Sobre este assunto veja-se: William Feller, *An Introduction to Probability Theory and Its Applications*, Vol. 1 (New York: Wiley, 1968).

<sup>30</sup> La Place enunciou que a probabilidade de um acontecimento *A* associado a um espaço de resultados *S* com *n* resultados igualmente prováveis é igual à razão entre o número *m* de resultados favoráveis a *A* e o número *n* de resultados possíveis:  $P(A) = \frac{m}{n}$ .

apreensão humana do real não possui o acompanhamento completo da nossa situação e daquilo que nos rodeia. O teorema de Bayes é exemplo da questão aqui tratada uma vez que mostra a necessidade de estar na posse de um conhecimento *a priori* das distribuições de probabilidades para obter as probabilidades *a posteriori*.<sup>31</sup> Earman em “Bays or Bust?”<sup>32</sup> defende que, apesar de reconhecer que não existe alternativa à análise bayesiana de inferências científicas, Bayes falha na confirmação das hipóteses. No meu entender isto ocorre porque Hume apresenta um ponto muito forte quando defende que qualquer inferência indutiva não pode ter justificação *a priori*. Ora, como também não pode ter justificação *a posteriori* qualquer inferência que se faça não está isenta de incerteza e problematidade. Mas se o teorema de Bayes revela incerteza, a teoria de Evidências de Dempster-Shafer<sup>33</sup> mostra-nos a possibilidade de quantificar a incerteza. Assim a probabilidade epistemológica é, pelos motivos descritos, incerta.

Face ao que foi exposto, como se articulam liberdade e necessidade? Relativamente a esta questão Hume defende que a ausência de acordo se baseia na ambiguidade. A ambiguidade da gramática ou anfibologia na filosofia são responsáveis pela falha na compreensão dos conteúdos conceptuais, conduzindo à incerteza, à indeterminação ou, para usar a terminologia wittgensteiniana, à falta de clareza. Assim, Hume argumenta que o desacordo se deve apenas à confusão gramatical ou a erros de linguagem. O parágrafo 63 de *An Enquiry concerning Human Understanding* é bastante elucidativo:

Este tem sido o caso na questão longamente debatida acerca da liberdade e da necessidade e em grau tão notável que, se não me engano muito, descobriremos que toda a humanidade, quer letrada ou ignorante, foi sempre da mesma opinião relativamente a este assunto, e que algumas definições inteligíveis poriam imediatamente fim a toda a controvérsia.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> A este propósito veja-se: Mr. Price, Mr. Bayes [sic], “An Essay Towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances”, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 53 (1763): 370–418.

<sup>32</sup> John Earman, *Bayes Or Bust?: A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory* (Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press, 1992).

<sup>33</sup> A Teoria de Evidências de Dempster-Shafer é pertinente porque prova que o ser humano pensa com incertezas e que aquilo que é efetivamente certo é muito pouco, daí ser necessário uma abordagem da função da crença.

<sup>34</sup> Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, 148-149.

A primeira definição a apurar deve ser, segundo Hume, de onde tem origem, ou qual é a fonte da nossa ideia de necessidade da matéria. Hume considera que é a estabilidade das leis da natureza que nos leva a inferir a necessidade das suas relações causais. Mas esta necessidade é apenas aparente, não é mais do que uma simples conjunção constante de objetos semelhantes. Observe-se:

Para lá da constante conjunção de objetos semelhantes e da consequente inferência de um para o outro, não temos nenhuma ideia de qualquer necessidade ou conexão.

Se, portanto, parecer que toda a humanidade sempre admitiu, sem nenhuma dúvida ou hesitação, que estas duas circunstâncias têm lugar nas ações voluntárias dos homens e nas operações da mente, deve seguir-se que toda a humanidade concordou sempre na doutrina da necessidade (*necessity*) e que, até agora, discutiram simplesmente por não se entenderem entre si.<sup>35</sup>

Este parágrafo propõe reduzir a ideia de conexão necessária à mera conjunção de fenómenos e mostrar que esta circunstância reside de uma forma consensual em toda a humanidade. Hume recorre a vários exemplos da história para provar a uniformidade dos comportamentos da nossa espécie:

A humanidade é de tal maneira a mesma em todos os tempos e lugares que a história nada nos ensina de novo ou estranho neste aspeto particular. O seu uso principal é apenas descobrir os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando-nos os homens em todas as variedades de circunstâncias e situações e fornecendo-nos materiais a partir dos quais podemos formar as nossas observações e familiarizar-nos com as fontes regulares da ação e comportamento humanos.<sup>36</sup>

Os argumentos de Hume vão no sentido de valorizar o costume como fundamento da ação humana. É a conjunção regular das ações que nos permitem inferir acerca do comportamento humano. Tal como estabelecemos uma conexão entre a conjunção habitual e a natureza inferimos de igual modo sobre as ações humanas que não fazem

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>36</sup> *Ibid.*

mais que responder às condições impostas pela situação em que se encontram. O que prova o caráter perseverante da natureza do homem:

Parece, portanto, não só que a conjunção de motivos e ações voluntárias é tão regular e uniforme, como a que existe entre a causa e o efeito em qualquer parte da natureza, mas também que esta conjunção regular foi universalmente conhecida na humanidade e nunca constituiu objeto de disputa, quer na filosofia ou na vida comum. Ora, visto que é a partir da experiência passada que tiramos todas as inferências a respeito do futuro, e uma vez que tiramos a conclusão de que os objetos por nós descobertos na sua permanente conjunção continuarão sempre conjuntos, pode parecer supérfluo demonstrar que a uniformidade experimentada nas ações humanas é uma fonte de onde a propósito delas tiramos inferências.<sup>37</sup>

A exposição humiana pretende reduzir natureza e liberdade aos mesmos princípios.<sup>38</sup> Assim, no que concerne à questão da liberdade, o exame não deve começar pelas faculdades da alma, mas pelo metabolismo do corpo humano, pois só assim é possível apurar se a sensação de liberdade tem fundamento. Veja-se:

Parece, pois, que os homens começam pelo lado errado desta questão acerca da liberdade e da necessidade, ao ingressarem nela através do exame das faculdades da alma, da influência do entendimento e das operações da vontade. Devíamos deixá-los discutir primeiro uma questão mais simples, a saber, as operações do corpo e da matéria bruta não inteligente; e experimentariam se podem formar alguma ideia de causalidade e necessidade, exceto a de uma constante conjunção de objetos, e a subsequente inferência da mente de um para o outro.<sup>39</sup>

O predomínio da doutrina do livre arbítrio deriva de uma falsa sensação de liberdade.<sup>40</sup> Hume defende que não é possível pensar a liberdade sem a necessidade. Isto porque afirmar que as nossas ações não são a consequência necessária de causas

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>38</sup> Hume escreve: “E, de facto, quando consideramos quão habilmente as evidências naturais e morais se conectam, e formam apenas uma cadeia de argumentação, não temos nenhum escrúpulo em admitir que elas são da mesma natureza e derivadas dos mesmos princípios.” *Ibid.*, 155.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 158.

anteriores equivale a afirmar que não são a consequência de nada ou que, pelo menos, não são a consequência de causas livremente decididas pelo homem. A necessidade da ação humana é uma qualidade de quem reflete sobre a ação. Qualidade essa que consiste na capacidade do pensamento humano em inferir que essa ação tem a sua sede ou origem em objetos ou ações precedentes. Neste sentido, a liberdade, quando oposta à necessidade nada mais é senão o acaso:<sup>41</sup>

E se se admitir a definição supramencionada, a liberdade, quando oposta à necessidade, não ao constrangimento, identifica-se com o acaso, que, por consenso universal, não tem existência.<sup>42</sup>

Vista desta perspectiva, a liberdade quando se encontra contraposta à necessidade, coloca-nos num abismo. Se se negar a liberdade a um homem, ele pode fazer tudo aquilo que quiser, cometer o crime mais hediondo e não ser ou se tornar num ser humano pior por isso. O que contradiz não apenas todas as nossas crenças naturais como torna a existência impraticável. Prova-se deste modo que a moralidade é indispensável à liberdade. Portanto, somos forçados a admitir a necessidade. Leia-se:

Será igualmente fácil demonstrar, e a partir dos mesmos argumentos, que a liberdade, segundo a definição antes mencionada, na qual todos os homens concordam, é também essencial à moralidade, e que nenhuma ação humanas, onde ela falta, são suscetíveis de quaisquer qualidades morais ou podem ser objetos de aprovação ou reprovação.<sup>43</sup>

Mas se tal é assim, também é verdade que a inevitabilidade da necessidade faz da ideia que temos de um ser onipotente e onisciente, por outras palavras, Deus, o responsável por tudo o que se passa no universo, incluindo o mal. A ideia de Deus, não só anula a liberdade como assume o mal:

---

<sup>41</sup> Tal posição é para Kant uma contradição: “Assim, de um mesmo ser, por exemplo, a alma humana, não se poderia afirmar que a sua vontade era livre e ao mesmo tempo sujeita à necessidade natural, isto é, não livre, sem incorrerem em manifesta contradição, visto que em ambas as proposições tomei a alma no mesmo sentido, ou seja como coisa em geral (como coisa em si) e nem de outro modo podia proceder sem uma crítica prévia.” Veja-se: Kant, *Crítica da Razão Pura*, B XVII.

<sup>42</sup> Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, 159.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 161.

Não existe contingência em qualquer parte do universo; não há indiferença; não há liberdade. Enquanto agimos, nós somos ao mesmo tempo agidos. O autor último de todas as nossas volições é o criador do mundo, que, primeiro, conferiu movimento a esta imensa máquina e pôs todos os seres na posição particular de onde cada evento subsequentemente deve resultar, mediante uma necessidade inevitável. Por conseguinte, as ações humanas ou não podem ter nenhuma torpeza moral, por provirem de uma causa tão boa, ou então, se têm torpeza, devem implicar o nosso criador na mesma culpa, enquanto reconhecido como sua causa última e autor.<sup>44</sup>

O problema da causalidade revela-se bem mais complicado do que a mera questão epistémica. Ele estende-se à nossa moralidade<sup>45</sup> e ao conjunto de teses que nos orientam praticamente. Por outras palavras, a perspectiva que cada um de nós tem para si, de que é responsável pelas suas ações de uma forma livre e responsável, apresenta-se, para Hume, sem fundamento.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, 162.

<sup>45</sup> No primeiro *Enquiry* o conceito “moral” tem uma aplicação mais vasta que o sentido tradicional. Efetivamente, a “filosofia moral” refere-se, para Hume, a uma teoria de boas maneiras, da ética, da mente e da ação. Veja-se: Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, 216.

## Capítulo 2 – O conceito de crítica como princípio metódico em Kant

As considerações humanas sobre a causalidade compreendem, em primeiro lugar, a debilidade do conhecimento na sua estreita relação com o ceticismo e com a metafísica e, em segundo lugar, a fragilidade da moralidade entendida tradicionalmente na sua correspondência com a liberdade. A preocupação crítica kantiana surge como resposta a esta situação. O conceito de crítica refere-se a uma metodologia com a capacidade de analisar e resolver estas questões filosóficas. É no prefácio da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* que Kant traça os objetivos desta metodologia:

Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, independentemente de toda a experiência, portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios.<sup>46</sup>

A metafísica surge como a possibilidade, desde que bem direcionada, para terminar de uma vez por todas com o afirmar, defender, argumentar ou dar o assentimento a algo que se encontre nos antípodas do pensamento organizado e esclarecido. O uso crítico da razão e a análise das suas faculdades irá permitir à filosofia avançar e abandonar de vez o dogmatismo e o ceticismo.<sup>47</sup> Kant considera que a falta deste uso crítico da razão é responsável pelo atraso da filosofia comparativamente com outros casos de sucesso de aplicação da razão humana. Sem o método crítico a queda no dogmatismo e no ceticismo é inevitável. Leia-se:

O ilustre David Hume foi um destes geógrafos da razão humana, julgou ter respondido suficientemente a todas essas questões, remetendo-as para fora desse horizonte da razão, horizonte que, contudo, não pôde determinar. Deteve-se principalmente no princípio da causalidade e observou, muito justamente, que a verdade deste princípio (como de resto a validade objetiva do conceito de uma causa eficiente em geral) não repousa sobre

---

<sup>46</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*, A XII.

<sup>47</sup> A este respeito veja-se o parágrafo 4 dos Prolegómenos. Kant, *Prolegómenos a toda a metafísica futura*.



nenhuma inteligência clara, isto é, nenhum conhecimento *a priori* e que, por isso, também não é, de forma alguma, a necessidade desta lei, mas uma simples possibilidade geral da sua utilização no decurso da experiência e uma necessidade subjetiva daí resultante, que se designa por hábito, que constituem toda a autoridade desse princípio.<sup>48</sup>

Estas considerações de Kant visam provar que a argumentação humiana, desprovida de análise crítica, não tem solidez suficiente. Kant considera que, embora seja um avanço relativamente ao dogmatismo ingênuo, o passo dado por Hume não é razoável:

O primeiro passo nas coisas da razão pura, que indica a infância desta é *dogmático*. O segundo passo, de que acabámos de falar, é *cético* e testemunha a prudência do juízo avisado pela experiência. Mas é ainda necessário um terceiro passo, que pertence unicamente ao juízo maduro e viril, o qual tem por fundamento máximas sólidas e de provada universalidade; consiste em submeter a exame não os factos da razão, mas a própria razão no que respeita a todo o poder e capacidade de conhecimento puro *a priori*; já não se trata aqui da *censura*, mas da *crítica* da razão, que não se contenta em presumir simplesmente que a nossa razão tem *barreiras*, mas demonstra por princípios, que tem *limites* determinados; não se conjectura apenas a ignorância de um ou de outro ponto, mas sim a ignorância relativa a todas as questões possíveis de uma certa espécie.<sup>49</sup>

Esta diferença estabelecida por Kant entre crítica e censura é fundamental para mostrar a diferença entre o projeto kantiano e humiano. A censura é o método utilizado por Hume no primeiro *Enquiry*. Esta última revela a nossa ignorância relativamente a algo através de uma mera análise empírica da situação em que nos encontramos. Trata-se de uma análise limitada aos factos da razão. Conseguimos alcançar a noção ou o saber da ignorância, pala falar como Sócrates, mas tal conhecimento é um mero conhecimento de facto, ou seja, não se sabe qual é a extensão da ignorância porque não se investigaram os princípios da razão humana ou, por outras palavras, a investigação limita-se a posicionar-se no que nos é dado empiricamente. Este método de investigar é, para Kant, profundamente insatisfatório porque não nos confere paz ou contentamento relativamente

---

<sup>48</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 760/B 788.

<sup>49</sup> *Ibid.*, A 761/B 789.

ao conhecimento que alcançamos. Não nos permite afirmar com certeza que uma determinada situação cognoscitiva é verdadeiramente como a descrevemos e que possuímos dela um conhecimento exato. A investigação crítica pretende alcançar um conhecimento apodítico ou, por outras palavras, traçar os limites do que se pode conhecer e do que não se pode conhecer, sabendo isso de forma categórica. Esse conhecimento só pode ser alcançado através da análise da própria razão humana:

A consciência da minha ignorância (se esta ignorância não é, ao mesmo tempo, reconhecida como necessária), em vez de pôr termo às minhas investigações é, pelo contrário, a verdadeira causa que as suscita. Toda a ignorância ou diz respeito às coisas ou à determinação e aos limites do meu conhecimento. Quando a ignorância é acidental deve levar-me, no primeiro caso, a investigar *dogmaticamente* as coisas (objetos); no segundo caso, a investigar *criticamente* os limites do meu conhecimento possível. Mas que a minha ignorância seja absolutamente necessária, e, portanto, me dispense de toda a investigação posterior, não se pode estabelecer empiricamente por *observação*, mas apenas de uma maneira crítica, por *aprofundamento* das fontes primeiras do nosso conhecimento. Portanto, a determinação dos limites da nossa razão só pode ser feita segundo fundamentos *a priori*, mas podemos conhecer também *a posteriori* que a nossa razão é limitada, observando o que, em toda a ciência, nos resta ainda por saber, embora este conhecimento de uma ignorância, que nunca se suprimirá inteiramente, seja indeterminado para nós. O primeiro conhecimento da própria ignorância, unicamente possível graças à própria crítica da razão, é, pois, uma ciência; mas este último não é senão *percepção*, não se podendo dizer até onde se estendem as ilações que dela se podem extrair.<sup>50</sup>

Assim, para investigar criticamente não o podemos fazer recorrendo a fontes empíricas, mas recorrendo às origens ou às “fontes primeiras do nosso conhecimento” que são *a priori*. Se esta investigação for bem direcionada pode afirmar-se o seu resultado como ciência. Deve proceder-se de forma criteriosa sem nunca deixar de atender aos limites e às capacidades da própria razão pura. Se negligenciarmos isso alcançamos apenas uma *percepção* e não um conhecimento. Kant fornece como exemplos competentes do conhecimento da razão a lógica, a matemática e a física. O sucesso destes exemplos

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, A 758/B 786.

deve-se ao estabelecimento rigoroso dos seus limites. No prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* Kant esclarece:

Não há acréscimo, mas desfiguração das ciências, quando se confundem os seus limites; porém, os limites da lógica estão rigorosamente determinados por se tratar de uma ciência que apenas expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo o pensamento (quer seja *a priori* ou empírico, qualquer que seja a sua origem ou objeto, quer encontre no nosso espírito obstáculos naturais ou acidentais).

Que a lógica tenha sido tão bem-sucedida deve-se ao seu carácter limitado, que a autoriza e mesmo obriga a abstrair de todos os objetos de conhecimento e suas diferenças, tendo nela o entendimento que se ocupar apenas consigo próprio e com a sua forma.<sup>51</sup>

É o carácter limitado da lógica que lhe confere a solidez científica. Apenas esta atitude de estabelecimento de limites pode permitir à metafísica, seguindo o exemplo da lógica e de outras ciências, alcançar o sucesso epistemológico. Argumenta Kant:

A matemática e a física são dois conhecimentos teóricos da razão que devem determinar *a priori* o seu objeto, a primeira de uma maneira totalmente pura e a segunda, pelo menos, parcialmente pura, mas também por imperativo de outras formas de conhecimento que não as da razão.<sup>52</sup>

O que Kant defende é que a matemática e a física são duas ciências que abordam o processo cognoscitivo de um modo diferente. Ele recorre a estes exemplos para mostrar melhor aquilo que procura atingir com o método crítico. Estas duas formas de conhecer delimitam sinteticamente *a priori* o conhecimento. O facto de a metafísica ainda não ter encontrado “o caminho seguro da ciência”<sup>53</sup> deve-se, em primeiro lugar, à falta de estabelecimento de limites e, em segundo lugar, ao incorreto posicionamento do sujeito e do objeto no processo de conhecimento. Escreve Kant:

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, B IX.

<sup>52</sup> *Ibid.*, B X.

<sup>53</sup> *Ibid.*, B XV.

Devia pensar que o exemplo da matemática e da física que, por efeito de uma revolução súbita, se converteram no que hoje são, seria suficientemente notável para nos levar a meditar na importância da alteração do método que lhes foi tão proveitoso e para, pelo menos neste ponto, tentar imitá-las, tanto quanto permite a sua analogia, como conhecimentos racionais, com a metafísica. Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos, porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados.<sup>54</sup>

Kant pretende que na metafísica os objetos se passem a regular pelo sujeito. A crítica é assim uma espécie de “revolução copernicana” aplicada à filosofia, caracterizada por uma forma ativa da parte do sujeito na forma de pensar e abordar os problemas. Só é possível um conhecimento metafísico se se recorrer ao método crítico. A falta de crítica dirige toda e qualquer especulação filosófica ou ao dogmatismo ou ao ceticismo.<sup>55</sup> Apenas o método crítico conduz ao esclarecimento. Veja-se:

Este método de assistir a um conflito de afirmações, ou antes, de o provocar, não para se pronunciar no fim a favor de uma ou outra parte, mas para investigar se o objeto da disputa não será mera ilusão, que qualquer delas persegue e com a qual nada ganharia, mesmo se não encontrasse resistência, tal modo de proceder, digo, é o que se pode denominar método *cético*. É totalmente diferente do *ceticismo*, princípio de uma ignorância artificial e científica, que mina os fundamentos de todo o conhecimento para, se possível, não deixar em parte alguma confiança ou segurança. Com efeito, o método cético aspira à certeza e procura o ponto de dissídio numa controvérsia bem-intencionada e conduzida com inteligência, para fazer como esses sábios legisladores que, em face das

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, B XVI.

<sup>55</sup> A crítica, pelo contrário, encaminha para a ciência: “A crítica da razão acaba, necessariamente, por conduzir à ciência, ao passo que o uso dogmático da razão, sem crítica, leva, pelo contrário, a afirmações sem fundamento. A que se podem opor outras por igual verosímeis e, consequentemente, ao ceticismo.” *Ibid.*, B 23.

perplexidades dos juízos nos processos, colhiam ensinamentos quanto ao que era deficiente ou insuficiente determinado em suas leis.<sup>56</sup>

Para se alcançar um conhecimento apodítico temos de apelar, tal como foi exposto, a uma metodologia crítica. Esta metodologia deve procurar posições contrárias de uma forma verdadeiramente ativa e libertar-se de se comprometer com alguma de forma precipitada. Deve-se investigar e persistir na investigação até que se encontre um fundamento suficiente para se afirmar a apoditicidade de uma determinada posição epistémica. Assim, o projeto crítico apoia-se num método cético, não se confundindo este método, no entanto, com o ceticismo porque o ceticismo é, nas palavras kantianas, um “princípio de ignorância” porque apresenta teses sem recurso a um fundamento suficiente para serem consideradas, tal como no direito, apodíticas.<sup>57</sup> Kant considera que é impossível para a razão encontrar paz no ceticismo, sendo este último também uma forma dogmática de pensar. Hume encontra-se, segundo Kant, nesta categoria de cétricos dogmáticos. Leia-se:

Contudo, os erros cétricos deste homem, aliás tão penetrante, resultam principalmente de um defeito comum a todos os dogmáticos, a saber, de não considerar sistematicamente todas as espécies de síntese *a priori* do entendimento porque então teria encontrado, por exemplo, o princípio de permanência, para não falar de outros, que tanto como o da causalidade é um princípio que antecipa a experiência.<sup>58</sup>

O conceito de crítica exige a consideração sistemática dos epítomes *a priori* do entendimento humano. Só esta característica irá permitir o conhecimento e colocar um fim aos problemas levantados pela metafísica:

Também a metafísica, se tiver enveredado pelo caminho seguro da ciência, mediante esta crítica, tem a rara felicidade, de que não goza nenhuma outra ciência racional que se ocupe de objetos (pois a lógica ocupa-se apenas da forma do pensamento em geral), de

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, A 424/B 452.

<sup>57</sup> A este respeito veja-se: António Marques, *A Razão Judicativa: Estudos sobre Kant* (Lisboa: INCM, 2004).

<sup>58</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 767/B 795.

poder abranger totalmente o campo dos conhecimentos que lhe pertencem, completando assim a sua obra e transmitindo aos vindouros um património utilizável, que não é suscetível de acrescentamento, porquanto apenas se refere a princípios e limites do seu uso, que são determinados pela própria crítica.<sup>59</sup>

No entanto, apesar desta particularidade de abrangência não se pode com isto entender que se devam analisar todos os conceitos *a priori* porque a crítica “deverá apresentar uma enumeração completa de todos os conceitos fundamentais, que constituem esse conhecimento puro. Contudo, como é razoável, dispensa-se da análise exhaustiva desses mesmos conceitos”. Na verdade, à crítica da razão pura diz respeito a ideia de filosofia transcendental; no entanto, não se identifica com ela porque se encontra limitada à análise do conhecimento sintético *a priori* <sup>60</sup> que é o tema do próximo capítulo desta dissertação.

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, B XXIII/XXIV.

<sup>60</sup> Diz Kant sobre este assunto: “À crítica da razão pura pertence, pois, tudo o que constitui a filosofia transcendental; é a ideia perfeita da filosofia transcendental, mas não é ainda essa mesma ciência, porque só avança na análise até onde o exige a apreciação completa do conhecimento sintético *a priori*.” Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 14/B 28.

### Capítulo 3 – A dimensão sintética teórica: os juízos sintéticos *a priori* como princípios de todas as ciências teóricas

Kant considera que todas as ciências teóricas, incluindo a metafísica, são constituídas por juízos sintéticos *a priori*. Estes últimos são, precisamente, os princípios ou alicerces da cientificidade. Escreve Kant:

*A ciência da natureza (physica) contém em si, como princípios, juízos sintéticos ‘a priori’.* Limitar-me-ei a tomar, como exemplo, as duas proposições seguintes: em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece constante; ou: em toda a transmissão de movimento, a ação e a reação têm de ser sempre iguais uma à outra. Em ambas as proposições é patente não só a necessidade, portanto a sua origem *a priori*, mas também que são proposições sintéticas. Pois no conceito de matéria não penso a permanência, penso apenas a sua presença no espaço que lhe preenche. Ultrapassa, assim, o conceito de matéria para lhe acrescentar algo *a priori* que não pensei *nele*. A proposição não é, portanto, analítica, mas sintética e, não obstante, pensada *a priori*, o mesmo se verifica nas restantes proposições da parte pura da física.<sup>61</sup>

O conceito *a priori* compreende em si mesmo todos os conhecimentos que não podem ser comprovados pela experiência. Mas não é esta a sua característica fundamental. O que fundamentalmente distingue o *a priori* é a sua necessidade e universalidade. No exemplo fornecido, “em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece constante”, Kant recorre à lei da Conservação de Massas ou lei de Lavoisier que diz “na natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma”.<sup>62</sup> A massa não se perde, ela muda de estado. Nos conceitos de massa e matéria não está contido o conceito de permanência e por esse motivo há um acrescento sintético, não analítico, ao termo inicial. Esse acréscimo sintético é, por sua vez, fruto da capacidade *a priori* da razão humana. Se se tratasse de um juízo analítico o predicado teria de se encontrar compreendido dentro do sujeito, uma vez que haveria uma identidade. Leia-se:

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, B 17/B 18.

<sup>62</sup> Veja-se: Antoine Lavoisier, *Traité élémentaire de chimie* (Paris: Deterville, 1801).

Portanto, os juízos (os afirmativos) são analíticos, quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade, aqueles, porém, em que essa ligação é pensada sem identidade, deverão chamar-se juízos sintéticos. Os primeiros poderiam igualmente denominar-se juízos *explicativos*; os segundos, juízos *extensivos*, porque naqueles o predicado nada acrescenta ao conceito do sujeito e apenas pela análise o decompõe nos conceitos parciais, que nele estavam pensados (embora confusamente); ao passo que os outros juízos, pelo contrário, acrescentam ao conceito de sujeito um predicado que nele não estava pensado e dele não podia ser extraído por qualquer decomposição.<sup>63</sup>

Os juízos analíticos não ampliam o nosso conhecimento, nada é adicionado ao sujeito pelo predicado, e por essa razão apenas decompõem ou explicam a relação de conveniência necessária entre ambos. Os juízos sintéticos são juízos que acrescentam um predicado ao sujeito, há uma clara síntese entre esta relação. Kant considera que os juízos da experiência são sintéticos uma vez que é necessário muito mais que a mera análise de conceitos para articular o juízo.<sup>64</sup>

Para Hume, os juízos sintéticos são *a posteriori*, ou seja, retirados da experiência ao passo que todos os juízos *a priori* são analíticos. O conceito sintético *a priori* é impensável para ele. Kant argumenta que as ciências especulativas, sem exceção, são fundadas em juízos sintéticos *a priori*. Seria impossível a universalidade, a necessidade e o progresso da ciência sem os juízos sintéticos *a priori*. Estes têm em comum com os juízos analíticos o serem universais e necessários e com os juízos sintéticos *a posteriori* a extensividade. Interprete-se:

Tomemos a seguinte proposição: Tudo o que acontece tem uma causa. No conceito de algo acontecer concebo, é certo, uma existência precedida de um tempo que a antecede, etc. e daí se podem extrair conceitos analíticos. Mas o conceito de causa está totalmente fora desse conceito e mostra algo de distinto do que acontece; não está, pois, contido nesta última representação. Como posso chegar a dizer daquilo que acontece em geral algo completamente diferente e reconhecer que o conceito de causa, embora não contido no conceito do que acontece, todavia lhe pertence e até necessariamente? Qual é aqui a incógnita x em que se apoia o entendimento quando crê encontrar fora do conceito A um

---

<sup>63</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 7/B 11.

<sup>64</sup> “Os juízos de experiência, como tais, são todos sintéticos, pois seria absurdo fundar sobre a experiência um juízo analítico.” *Ibid.*, B 11.



predicado B, que lhe é estranho, mas, todavia, considera ligado a esse conceito? Não pode ser a experiência, porque o princípio em questão apresenta esta segunda representação à primeira, não só com generalidade maior do que a experiência pode conceder, mas também com a expressão da necessidade, ou seja, totalmente *a priori* e por simples conceitos.<sup>65</sup>

A relação causa-efeito presente na afirmação da física “tudo o que acontece tem uma causa” é uma relação sintética *a priori* pois no acontecer não está contida a ideia de causa e essa ideia é necessária e não é nem retirada da experiência nem é analítica. A necessidade do nexos causal é dada não porque aquilo que observamos é a causa do que observamos, mas porque é possível anteciper o porquê do que é observável. Por outras palavras, Kant considera que o nexos causal não se esgota na observação empírica e na pressuposição implícita da ocorrência repetitiva de um fenómeno similar no futuro, mas fundamenta-se num juízo sintético *a priori* que permite adiantar demarcados comportamentos da natureza. Trata-se da construção de uma síntese que permite a explicação rigorosa da razão de ser de um ou mais fenómenos.

É a constituição de um denominador comum a uma variedade de fenómenos através de uma capacidade *a priori* humana que permite compreender esses fenómenos dentro de determinadas leis. Assim, a compreensão é feita com base em regras *a priori* que não se limitam à nossa experiência, é que essa compreensão derivou da razão pura e foi exaustivamente confrontada e, por isso, tem um sentido não apenas pragmático, mas também científico, lógico e causal. Assim, o nexos causal é de uma essência sintética *a priori* e isso significa, tal como anteriormente afirmado, que não se deduz primariamente da realidade empírica porque não é ela que lhe confere compreensão, mas da capacidade *a priori* da razão humana. O conceito de causa é, assim, um conceito puro do entendimento que se relaciona com os dados da experiência e forma com eles um nexos sintético *a priori*. Esta síntese *a priori* contida na relação causal faz com que o problema da causalidade posto por Hume possa ser contestado.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, A 9/B 13.

Kant considera, ao contrário de Hume<sup>66</sup>, que a matemática<sup>67</sup> também é formada por juízos sintéticos *a priori* uma vez que comporta necessidade e não se retira da experiência. Observe-se:

Os juízos da matemática são todos sintéticos.<sup>68</sup>

Antes de mais, cumpre observar que as verdadeiras proposições matemáticas são sempre juízos *a priori* e não empíricos, porque comportam a necessidade que não se pode extrair da experiência.<sup>69</sup>

Kant fornece o exemplo da soma de sete e cinco ser igual a doze. A ideia da soma de sete e cinco não contém em si o número doze, mas apenas a adição dos dois números.<sup>70</sup> E tal torna-se mais claro quando se somam grandes números ou quando se recorre a expressões algébricas com constantes e variáveis. Também nas equações com igualdades numéricas onde se apresentam valores desconhecidos ou incógnitas, determinar a solução ou resolver a equação não é um processo analítico, mas sintético *a priori*. Imaginemos um relógio que em vez de números naturais contém álgebra linear. Se alguém olhar para as horas e observar que já são  $52 - x^2 + x = 10$ , essa pessoa não diz imediatamente, apenas analisando os termos presentes na equação de segundo grau, que são sete<sup>71</sup> horas. Prova-se aqui, claramente, que é necessário um cálculo, uma operação

---

<sup>66</sup> Hume diz-nos que a matemática é analítica e como tal nada nos diz sobre o mundo. Veja-se: Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, 108.

<sup>67</sup> Escreve Kant a este respeito: “Hume sentir-se-ia muito bem neste sistema de *empirismo universal* nos princípios porque, como se sabe, no conceito de causa, em vez de toda a significação objetiva da necessidade, nada mais exigia do que a assunção de um significado puramente subjetivo, a saber, o hábito, para recusar à razão todo o juízo sobre Deus, a liberdade e a imortalidade, e tinha aptidão para, ao serem-lhes apenas concedidos os princípios, tirar conclusões com toda a precisão lógica. Mas o próprio Hume não generalizou o empirismo de modo a incluir aí a matemática. Considerava as suas proposições como analíticas e, se isso fosse exato, seriam também elas na realidade apodíticas, no entanto, não se poderia daí tirar conclusão alguma para uma faculdade da razão suscetível de enunciar igualmente na filosofia juízos apodíticos, isto é, que seriam sintéticos (como o princípio da causalidade). Se se admitisse, porém, de modo geral o empirismo dos princípios, também a matemática aí estaria compreendida.” Veja-se: Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 26.

<sup>68</sup> *Ibid.*, B 15.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Chegar ao resultado sete da equação pode ser feito de várias maneiras. Uma delas, que é a que aqui se apresenta, é através da fórmula quadrática  $x = \frac{-b \pm \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}$  em que  $52 - x^2 + x = 10 \Leftrightarrow x = \frac{-1 \pm \sqrt{1 + 42 \times 4}}{-2}$

sintética da razão humana concebida totalmente *a priori* sem recurso a qualquer experiência possível. Escreve Kant:

A proposição aritmética é, pois, sempre sintética, do que nos compenetrámos tanto mais nitidamente, quanto mais elevados forem os números que se escolherem, pois então se torna evidente que, fossem quais fossem as voltas que déssemos aos nossos conceitos, nunca poderíamos, sem recorrer à intuição, encontrar a soma pela simples análise desses conceitos.<sup>72</sup>

Carl Posy em *Kant's Philosophy of Mathematics* considera que “a matemática é, na verdade, o paradigma de Kant do conhecimento sintético *a priori*”.<sup>73</sup> De facto, a força do argumento é de tal ordem que afetou o trabalho de vários pensadores que lhe sucederam. Gordon Brittan em “Kant's Philosophy of Mathematics” afirma que “as visões de Kant sobre matemática tiveram tanta influência sobre os matemáticos quanto sobre os filósofos, e em ambos os casos forneceram o motivo para o trabalho criativo e importante. Basta pensar em Gauss, Riemann, Poincaré, Frege, Russell, Hilbert e Brouwer.” Além disso, segundo Brittan “[q]uase todos os que o seguiram tentaram mostrar que Kant estava errado; errado sobre o carácter sintético e *a priori* da aritmética e da geometria, errado sobre o que poderia ou não poderia ser “provado” e errado sobre a necessidade do que ele chamou de “intuições” em matemática.”<sup>74</sup>

Wittgenstein em *Remarks on the Foundation of Mathematics* defende, tal como Kant, o carácter sintético das proposições da matemática. Efetivamente, para Wittgenstein o número de letras numa dada palavra e as proposições de igualdade, por exemplo, são proposições sintéticas *a priori*. Na quarta parte dos *Remarks* argumenta:

As proposições ' $a = a$ ', ' $p > p$ ', “a palavra ‘Bismarck’ tem 8 letras”, “Não existe tal coisa como um verde avermelhado”, são todas óbvias e são proposições acerca da essência: O que é que elas têm em comum? Elas são evidentemente

---

$\Leftrightarrow x = \frac{-1 \pm \sqrt{169}}{-2} \Leftrightarrow x = \frac{-1 \pm 13}{-2} \Leftrightarrow x = \frac{12}{-2} \vee x = \frac{-14}{-2} \Leftrightarrow x = -6 \vee x = 7$ . Como  $x \in \mathbb{N}$ :  $52 - x^2 + x = 10$  é 7, pois 7 é único nessa situação. Como é manifesto, o processo não é analítico.

<sup>72</sup> *Ibid.*, B 16.

<sup>73</sup> Carl Posy, *Kant's Philosophy of Mathematics*. (Dordrecht: Kluwer Academic, 1992), 3.

<sup>74</sup> Gordon Brittan, “Kant's Philosophy of Mathematics”, in *A Companion to Kant*, ed. Graham Bird (Oxford: Blackwell, 2007), 222.

cada uma de um tipo diferente e são usadas de forma diferente. A última, mas a única, é a mais parecida com uma proposição empírica. Pode ser compreensivelmente chamada de uma proposição sintética *a priori*.

Pode dizer-se: a menos que se coloque a série de números e a série de letras lado a lado, não se pode saber quantas letras a palavra tem.<sup>75</sup>

Ele esclarece que o carácter sintético das proposições da matemática é bastante evidente na distribuição dos números primos:

Talvez se possa dizer que o carácter sintético das proposições da matemática aparece de forma mais óbvia na ocorrência imprevisível dos números primos.”<sup>76</sup>

Verdadeiramente, encontrar na série de números naturais unidades apenas divisíveis por si próprias e por um não é algo que se possa prever saltando de número para número, é necessário um cômputo *a priori*. Prova de tal é o célebre Crivo de Eratóstenes,<sup>77</sup> onde se pode observar a necessidade de recorrer aos múltiplos e aos critérios de divisibilidade para se determinar quais são os números primos.

Não são só as proposições da aritmética que são sintéticas *a priori*, os princípios da geometria também são teoremas sintéticos *a priori* que necessitam de muito mais do que a mera análise de conceitos:

Do mesmo modo, nenhum princípio da geometria pura é analítico. Que a linha reta seja a mais curta distância entre dois pontos é uma proposição sintética, porque o meu conceito de reta não contém nada de quantitativo, mas sim uma qualidade. O conceito de mais curta tem de ser totalmente acrescentado e não pode ser extraído de nenhuma análise do

---

<sup>75</sup> Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, ed. G.E.M. Anscombe, R. Rhees and G.H. von Wright, trans. G.E.M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1978), 245.

<sup>76</sup> Wittgenstein, *Remarks*, 246.

<sup>77</sup> Atkin e Bernstein desenvolveram em 2004 uma versão moderna do Crivo de Eratóstenes. Este novo algoritmo permite, numa resposta a Paul Pritchard (1983), encontrar todos os números primos até um valor máximo. Veja-se: Arthur Atkin, Daniel Bernstein, ‘Prime sieves using binary quadratic forms’, *Mathematics of Computation*, no. 73 (2004): 1023-30.

conceito de linha reta. Tem de recorrer-se à intuição, mediante a qual a síntese é possível.<sup>78</sup>

Assim, quando se pensa na posição relativa de uma reta e de um plano, por exemplo, ao encontrarmos paralelos e concorrentes, aquilo que pensamos é sintético *a priori* e não se trata apenas de um mero juízo analítico pouco óbvio.<sup>79</sup> Que Pitágoras tenha concebido um teorema, onde se possa demonstrar de forma rigorosa a sua verdade, é um juízo sintético *a priori*. Que num triângulo retângulo o quadrado da hipotenusa seja igual à soma dos quadrados dos catetos é a concretização de uma síntese que se alicerça numa unidade sintética *a priori* porque determinamos a soma de duas variáveis numa equação onde podemos determinar o valor de uma terceira variável. Essa síntese que se faz é uma síntese pura:

*A síntese pura, representada de uma maneira universal, dá o conceito puro do entendimento. Entendo, porém, por esta síntese, a que assenta sobre um fundamento da unidade sintética a priori: assim, a nossa numeração é uma síntese segundo conceitos (o que é sobretudo evidente nos números elevados), porque se processa segundo um fundamento comum da unidade (o da dezena, por exemplo). Sob este conceito é necessária a unidade da síntese do diverso.*<sup>80</sup>

A possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, embora alvo de críticas no debate filosófico, é uma possibilidade que abre a porta à fundamentação da metafísica como ciência:

Na metafísica, mesmo considerada apenas como uma ciência até agora simplesmente em esboço, mas que a natureza da razão humana torna indispensável, *deve haver juízos sintéticos a priori*; por isso, de modo algum se trata nessa ciência de simplesmente decompor os conceitos, que formamos *a priori* acerca das coisas, para os explicar analiticamente; o que pretendemos, pelo contrário, é alargar o nosso conhecimento *a priori*, para o que temos de nos servir de princípios capazes de acrescentar ao conceito

---

<sup>78</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*, B 16.

<sup>79</sup> Os juízos sintéticos *a priori* de Kant são alvo de grande atenção na literatura secundária. A este respeito veja-se Anderson (2001), Gardner (2013), Hanna (2004, 2017), Longuenesse (1998) e Tolley (2012).

<sup>80</sup> *Ibid.*, B 104.

dado alguma coisa que nele não estava contida e, mediante juízos sintéticos *a priori*, chegar tão longe que nem a própria experiência nos possa acompanhar.<sup>81</sup>

Este novo posicionamento da metafísica foi em grande parte responsável, no meu entender, pelo movimento do empirismo lógico do séc. XX. São vários os pensadores a tomar este problema. Feigl considera que se devem repudiar os juízos sintéticos *a priori* e a metafísica transcendental.<sup>82</sup> É, no entanto, significativo que escreva:

O que os fenomenologistas consideram como proposições ‘sintéticas *a priori* necessárias’ encontra a sua contraparte (se não equivalente) nas ‘necessidades conceptuais’ reveladas pelos analistas linguísticos. Se, por exemplo, a incompatibilidade ‘lógica’ de ‘conceitos determinados’ (por exemplo, vermelho e verde) sob um ‘determinável’ (cor) é ‘intuída’ fenomenologicamente como uma relação ‘interna’ de qualia, a mesma situação é descrita pelos wittgensteinianos como parte da ‘gramática’ das palavras coloridas. Embora eu reserve algumas dúvidas sobre qualquer uma destas explicações, é necessário antes de mais reconhecer que esse tipo de ‘sintético *a priori*’ é ‘fraco’ e insignificante comparado com o ‘grandioso’ *a priori* dos racionalistas e de Kant (em relação ao espaço, ao tempo e à causalidade).<sup>83</sup>

Estas “necessidades conceptuais” dos analistas linguísticos que Feigl menciona surgem porque estes últimos defendem, nomeadamente no Círculo de Viena, que as proposições da lógica, da matemática, da física e da filosofia se devem ao facto de essas afirmações serem analíticas, ou seja, sem carácter sintético. Esta visão conduz, segundo Hanna, à consideração de que a filosofia deve consistir na “‘análise’ dos significados das reivindicações, palavras e conceitos relevantes.”<sup>84</sup> Aquilo que está em causa para estes filósofos é transportar o domínio da nova matemática e da nova geometria para o

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, B 18.

<sup>82</sup> “Finalmente, a metafísica transcendental na sua tentativa de desvelar as categorias básicas do pensamento e da realidade pode revelar-se nada mais do que uma combinação pouco clara de epistemologia com cosmologia, que é então dignificada com o nome ‘ontologia’.” Herbert Feigl, “Logical Empiricism”, in *Twentieth-Century Philosophy*, ed. D. D. Runes (New York: Philosophical Library, 1947), 371–416.

<sup>83</sup> Herbert Feigl, *The “mental” and the “physical”: the essay and a postscript* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1967), 153-154.

<sup>84</sup> Robert Hanna, “Kant’s Theory of Judgment”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2017 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/kant-judgment/>.

pensamento analítico puramente conceptual no sentido de eliminar o estatuto das proposições sintéticas *a priori*.<sup>85</sup> Hanna é bastante claro na defesa desta posição:

Uma caracterização epistemológica cautelosa consiste em defender que as sentenças analíticas são aquelas cujas verdades podem ser conhecidas meramente por conhecer os significados dos termos constituintes, em oposição a ter também que saber algo sobre o mundo representado. Começando com Frege, muitos filósofos esperavam mostrar que as verdades da lógica e da matemática e outros domínios aparentemente *a priori*, como grande parte da filosofia e dos fundamentos da ciência, poderiam ser mostrados epistemologicamente analíticos através de uma cuidadosa ‘análise conceptual’. Este projeto encontrou uma série de problemas que pareciam tão intratáveis que levaram alguns filósofos, particularmente Quine, a duvidar da realidade da distinção.<sup>86</sup>

É nesta linha de pensamento que Frege<sup>87</sup> estabelece uma linguagem formal e simbólica da lógica presente na analítica transcendental de Kant. Frege considera que o formalismo é capaz de analisar as ciências *a priori*. Carnap na obra *A Sintaxe Lógica da Linguagem*<sup>88</sup> pretende estudar quais são as condições em que se pode instituir uma linguagem formal, desenvolver esta linguagem e os seus respetivos conceitos. Neste sentido podemos distinguir entre proposições válidas, inválidas e indeterminadas. Nestas proposições conseguimos aplicar símbolos lógicos e consequências lógicas. Carnap

---

<sup>85</sup> Os advenços da geometria euclidiana, da lógica matemática de Hilbert e da física moderna, nomeadamente o problema espaço-tempo proposto pela teoria geral da relatividade de Einstein, fizeram com que a defesa dos juízos sintéticos *a priori*, alicerçada na assunção das intuições puras do espaço e do tempo como formas de acesso ao real, fosse colocada em causa. O trabalho dos neo-kantianos da escola de Marburgo (Cassirer, Natorp, Cohen, Pickert e Bauch), enfatizando a necessidade da filosofia kantiana não se poder furtar aos avanços científicos, estabelece como solução para este problema a focagem nos conceitos puros do entendimento em detrimento das intuições puras da sensibilidade. Cassirer, como principal representante desta escola, mostra que existem “sistemas de ordem” que são abertos e incluem em si novas possibilidades desconhecidas. Como exemplo de uma nova inclusão, temos o caso da geometria de Euclides na nova geometria não-euclidiana. Assim é possível conciliar os desenvolvimentos científicos com o pensamento transcendental de Kant. Neste sentido, Cassirer vai explorar a relação entre a teoria geral da relatividade de Einstein (1915) e o processo crítico do conhecimento em Kant. Ele considera epistemologicamente a teoria da relatividade, argumentando que esta é uma confirmação do projeto crítico kantiano. Em 1921 Schlick publica uma recensão do livro de Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, para argumentar que a teoria geral da relatividade de Einstein encontra-se nos antípodas do que Cassirer propunha, ou seja, esta teoria é, segundo Schlick, a refutação da perspectiva kantiana do transcendental e dos juízos sintéticos *a priori*. Sobre este assunto veja-se os trabalhos de Friedman (2006, 2009, 2018).

<sup>86</sup> Hanna, *Kant's Theory of Judgment*.

<sup>87</sup> A este respeito veja-se: P. Benacerraf, H. Putnam, *Philosophy of Mathematics: Selected Readings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

<sup>88</sup> Veja-se: Rudolf Carnap, *The Logical Syntax of Language* (London: Routledge, 1967).

considera que uma proposição é analítica se puder ser deduzida, através das regras de transformação da linguagem natural em linguagem simbólica, apenas com base nos axiomas e sem recurso a nenhuma premissa auxiliar. Uma proposição é sintética se não for nem analítica nem contraditória. Segundo Quine, Carnap falha ao manter como dogma a distinção kantiana entre analítico e sintético, que tinha por base a diferenciação humana entre relações de ideias e questões de facto e a distinção leibniziana entre verdades da razão e verdades de facto. Leia-se:

A clivagem de Kant entre verdades analíticas e sintéticas foi prefigurada na distinção de Hume entre relações de ideias e questões de fato, e na distinção de Leibniz entre verdades da razão e verdades de facto.<sup>89</sup>

Quine considera que para ser possível estabelecer uma diferença entre analítico e sintético seria necessário estar na posse de um ponto de vista epistemológico absoluto, caso contrário esta distinção é vazia de qualquer determinação epistemológica. Por outras palavras, o conceito de analítico é já ele próprio uma interpretação porque é entendido com base numa posição de esclarecimento que não possuímos. Veja-se:

O conceito de analítico sobre a qual nos estamos a debater consiste numa suposta relação entre enunciados e linguagens: diz-se que uma afirmação S é analítica para uma linguagem L, e o problema constitui-se em dar sentido a essa relação em geral, por exemplo, para variável 'S' e 'L'. O ponto que eu quero enfatizar é que a gravidade desse problema não é perceptivelmente menor para as linguagens artificiais do que para as naturais. O problema de dar sentido ao idioma 'S é analítico para L', com as variáveis 'S' e 'L', mantém a sua pertinência mesmo se limitarmos o intervalo da variável 'L' às linguagens artificiais.<sup>90</sup>

Aquilo que está em causa na crítica quineana é que a relação existente num dado enunciado linguístico tem de pressupor um conjunto determinado ou, por outras palavras,

---

<sup>89</sup> Veja-se: W.V.O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", in *From a Logical Point of View* (New York: Harper and Row, 1961), 20–46.

<sup>90</sup> *Ibid.*



tem de pressupor o conhecimento das regras de um determinado universo linguístico para o qual uma afirmação possa ser considerada analítica ou sintética:

Podemos dizer, de facto, que uma afirmação é analítica-para-L0 se e somente se for verdadeira de acordo com tais e tais, acrescentando especificamente, ‘regras semânticas’, mas então regressamos essencialmente ao mesmo caso que foi originalmente discutido: ‘é analítica para L0 se e somente se. . .’ Assim que procuremos explicar ‘S é analítico para L’ geralmente para a variável ‘L’ (mesmo permitindo a limitação de ‘L’ às linguagens artificiais), a explicação ‘verdadeira de acordo com as regras semânticas de L’ é inútil; pois o termo relativo ‘regra semântica de’ necessita de tanto esclarecimento, como, pelo menos, o de ‘analítico para’.<sup>91</sup>

Quando se tenta esclarecer uma determinada relação analítica presumimos a existência de regras semânticas previamente definidas. No entanto a própria expressão “regra semântica de” não está isenta de necessidade de esclarecimento, o que torna desnecessária a explicação da sentença “analítico para” e a diferença entre analítico e sintético igualmente dispensável. Ou seja, para Quine qualquer suposição não pode ser detentora de um significado válido e por isso não pode corresponder a um conhecimento isento de dogma.

---

<sup>91</sup> *Ibid.*

## Capítulo 4 – Considerações sobre a antinomia da razão pura e o terceiro conflito das ideias transcendentais

As antinomias da razão pura são uma manifestação do conflito da razão consigo mesma quando esta última considera duas ideias cosmológicas contraditórias e aparentemente inconciliáveis. Assim, a razão não consegue dar o seu assentimento a nenhuma delas e por isso há o risco daquilo que Kant denomina “*eutanásia* da razão pura”<sup>92</sup> e que corresponde, de acordo com Grier, ao desespero cético.<sup>93</sup> Esta forma de desespero ocorre porque não se encontra nenhuma solução que a razão considere válida:

Assim, tal como os paralogismos da razão pura lançaram o fundamento de uma psicologia dialética, também a antinomia da razão pura colocará diante dos olhos os princípios transcendentais de uma pretensa cosmologia pura (racional), não para a considerar válida e dela se apropriar, mas, como já indica a expressão de conflito da razão, para a revelar na sua aparência deslumbrante, mas falsa, como uma ideia que não se pode conciliar com os fenómenos.<sup>94</sup>

Esta incapacidade de uma ideia se “conciliar com os fenómenos” deve-se ao facto de as ideias transcendentais corresponderem a categorias que a razão estende até ao incondicionado. Guyer defende que a nota marginal de Kant na sua cópia da *Metafísica* de Baumgarten<sup>95</sup> mostra a ideia de uma antinomia genuína mas ao mesmo tempo considera que “[o] ímpeto dessa razão em direção ao infinito, que dá origem a tal conflito, surge unicamente das leis práticas da razão.”<sup>96</sup> A seguinte observação kantiana torna mais claros os motivos da antinomia da razão pura:

Isto acontece porque a razão, para um condicionado dado, exige absoluta totalidade da parte das condições (às quais o entendimento submete todos os fenómenos da unidade

---

<sup>92</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*, B 434.

<sup>93</sup> Veja-se: Michelle Grier, “Kant's Critique of Metaphysics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/kant-metaphysics/>.

<sup>94</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 408/B 435.

<sup>95</sup> Cf. Immanuel Kant, *Notes and Fragments*, ed. Paul Guyer, Curtis Bowman (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), R 4780, Ak. 17: 725, 192.

<sup>96</sup> Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 397.

sintética) e assim faz das categorias ideias transcendentais, para dar à síntese empírica uma integridade absoluta, progredindo esta síntese até ao incondicionado (que nunca é atingido na experiência, mas apenas na ideia).<sup>97</sup>

A razão humana tem a necessidade de estabelecer sínteses até ao absoluto, embora esse absoluto nunca seja passível de ser determinado empiricamente. Nesse sentido, deve-se estabelecer uma diferença entre síntese progressiva e regressiva.<sup>98</sup> Esta última diz respeito à síntese que parte da condição mais próxima até à condição antecedente mais remota enquanto que a primeira se realiza em consequência. Leia-se:

Darei o nome de regressiva à síntese de uma série que diz respeito às condições, ou seja, a que parte da condição mais próxima do fenómeno dado e assim segue, sucessivamente, até às condições mais remotas, e o nome de síntese progressiva à que, pelo lado do condicionado, da consequência próxima segue para as consequências mais afastadas. A primeira processa-se *in antecedentia*, a segunda *in consequentia*. As ideias cosmológicas ocupam-se, pois, da totalidade da síntese regressiva e procedem *in antecedentia*, não *in consequentia*.<sup>99</sup>

As ideias cosmológicas pertencem à síntese regressiva e a antitética transcendental surge como método que tem por fito esclarecer as antinomias da razão pura recorrendo a três interrogações fundamentais:

1.<sup>a</sup> – Quais as proposições em que a razão pura está inevitavelmente sujeita a uma antinomia? 2.<sup>a</sup> – Quais as causas desta antinomia? 3.<sup>a</sup> – Poderá a razão, não obstante este conflito, encontrar o caminho da certeza? E de que maneira?<sup>100</sup>

Tendo como base a antitética transcendental é possível classificar as quatro antinomias da razão pura em dois tipos, matemáticas e dinâmicas. Nas primeiras aquilo que observamos é que toda a argumentação repousa no seguinte raciocínio dialético:

---

<sup>97</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 409/B 436.

<sup>98</sup> Podemos encontrar na reflexão 4849 uma explicação bastante detalhada sobre as características das sínteses progressiva e regressiva. Cf. Kant, *Notes and Fragments*, R 4849, Ak. 18: 6-7, 192-194.

<sup>99</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 411/B 438.

<sup>100</sup> *Ibid.*, A 421/B 449.

[Q]uando o condicionado é dado, é dada também toda a série de condições do mesmo; ora os objetos dos sentidos são-nos dados como condicionados, por conseguinte, etc.<sup>101</sup>

Uma vez que esta dedução silogística não é correta, porque as condições não implicam nem limitação temporal nem nenhuma ideia de sucessão, as conclusões são inteligivelmente contrariáveis. Veja-se:

A síntese do condicionado e da condição e toda a série das condições (na premissa maior) não implica qualquer limitação pelo tempo nem qualquer conceito de sucessão. Em contrapartida, a síntese empírica e a série das condições no fenómeno (subsumida na premissa menor) são necessariamente sucessivas e só dadas no tempo uma após a outra. Por conseguinte, não posso pressupor, nem no segundo caso nem no primeiro, a *totalidade* absoluta da síntese e da série que ela representa; porque, no primeiro, todos os termos da série são dados em si (sem condição de tempo), mas aqui são unicamente possíveis pela regressão sucessiva, que só é dada na medida em que realmente se efetua.<sup>102</sup>

Para Guyer a posição kantiana sobre as antinomias matemáticas é que “quer a tese quer a antítese são falsas e a sua falsidade conjunta prova a impossibilidade de supor que espaço e tempo são propriedades reais de objetos.”<sup>103</sup>

Segundo Grier as antinomias dinâmicas encontram-se numa situação epistemológica diferente porque “não se comprometem apenas com alegações sobre objetos espaço-temporais”.<sup>104</sup> Esta é também a visão de Walsh<sup>105</sup> que defende que as antinomias matemáticas, como dizem respeito à extensão e divisibilidade espaço-temporal, encontram-se limitadas ao espaço e ao tempo. Neste sentido, não é possível representar um espaço completo adicionando algo não espacial a homogeneidades espaciais. No caso das antinomias dinâmicas, como consideram uma causalidade pela

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, A 497/B 525.

<sup>102</sup> *Ibid.*, A 501/B 529.

<sup>103</sup> Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, 411.

<sup>104</sup> Grier, *Kant's Critique of Metaphysics*.

<sup>105</sup> Veja-se: William Henry Walsh, *Kant's criticism of metaphysics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 200-211.

liberdade e a existência de um ser necessário, não há motivos para que um agente livre ou um ser necessário não se possa unir à série de objetos espaço-temporais, o que permite que tanto a tese quanto a antítese sejam possivelmente verdadeiras. Guyer partilha das interpretações de Walsh e Grier:

No caso do segundo par de antinomias, a posição kantiana é que pelo menos ambos os lados podem ser verdadeiros se forem predicados dos objetos apropriados: as duas antíteses descrevem corretamente o reino das aparências, e as duas teses apresentam pelo menos a possibilidade de as realidades não sensíveis serem proposições verdadeiras.<sup>106</sup>

A terceira antinomia, que se inscreve nas antinomias dinâmicas, tem um interesse particular. Aquilo que está em causa é a sua relação com a causalidade, mais especificamente, com o postulado da liberdade como estando fora do nexos causal da natureza em oposição ao mecanicismo. Leia-se a sua tese:

A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenómenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar.<sup>107</sup>

Se não admitirmos uma causalidade pela liberdade, todo e qualquer acontecimento seria derivado de um acontecimento anterior e assim sucessiva e indefinidamente. Nunca poderíamos postular um primeiro começo, ficaríamos assim confinados ao mecanicismo e a uma incompletude da série causal porque haveria sempre uma outra causa geradora. A tese apresenta como solução uma causalidade pela liberdade encarada como causa primeira ou liberdade transcendental. Esta liberdade detém em si uma espontaneidade com capacidade de iniciar a série de fenómenos causais. Kant apresenta-a como uma “verdadeira pedra de escândalo para a filosofia, que encontra insuperáveis dificuldades para aceitar tal espécie de causalidade incondicionada.”<sup>108</sup> Na verdade, é de uma extrema complexidade conciliar ao mesmo tempo obediência às leis da natureza e ausência de leis

---

<sup>106</sup> Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, 411.

<sup>107</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 444/B 472.

<sup>108</sup> *Ibid.*, A 448/B 476.

ainda que a causalidade incondicionada seja indispensável para tornar inteligível a origem do mundo:

Ora, em verdade, provámos esta necessidade de um primeiro começo de uma série de fenómenos pela liberdade, propriamente, só na medida em que é indispensável para a compreensão de uma origem do mundo, enquanto todos os estados se podem considerar uma sucessão de acordo com simples leis naturais.<sup>109</sup>

Apesar de não se compreender esta “faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo”<sup>110</sup> somos forçados em reconhecê-la *a priori*. Kant considera que o facto de todos os filósofos da antiguidade procurarem um primeiro motor para explicar a movimentação do mundo confere “brilho” à tese da terceira antinomia:

O que confirma, com brilho, a necessidade da razão fazer apelo, na série de causas naturais, a um primeiro começo, resultante da liberdade, é o facto de todos os filósofos da antiguidade (excluindo a escola epicurista) se terem visto obrigados a explicar os movimentos do mundo, a admitir um primeiro motor, isto é, uma causa livremente atuante, que primeiro e por si mesma iniciou uma série de estados.<sup>111</sup>

Na prova à tese desta antinomia Kant argumenta que se todos os fenómenos do mundo tivessem apenas explicação no mecanicismo da natureza nunca poderia existir um primeiro começo, mas apenas começos vários e dependentes:

Se tudo acontece, portanto, unicamente pelas leis da natureza, haverá sempre apenas um começo subalterno, nunca um primeiro começo, e não há, portanto, integridade da série pelo lado das causas provenientes umas das outras. Ora, a lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada *a priori*. Assim, a proposição segundo a qual toda a causalidade só é possível segundo as leis da natureza,

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, A 450/B 478.

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> *Ibid.*

contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada e não pode, pois, considerar-se que esta causalidade seja a única.<sup>112</sup>

Apesar da força dos argumentos apresentados para a tese da liberdade transcendental continua a não ser possível compatibilizar ao mesmo tempo a existência e ausência de leis da natureza. Daí ser necessário uma análise da antítese da terceira antinomia, que defende o seguinte:

Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.<sup>113</sup>

A antítese objeta que todos os acontecimentos do mundo estão sujeitos ao mecanicismo. Se tal não ocorresse assim na natureza e houvesse uma espontaneidade produtora de uma série causal, então “nada haveria anteriormente que determinasse, por leis constantes, essa ação que acontece.”<sup>114</sup> Ora, esta perspectiva encontra-se em oposição à causalidade mecanicista. Kant observa na antítese que a liberdade transcendental corresponde a uma quebra das regras.<sup>115</sup> Leia-se:

A natureza e a liberdade transcendental distinguem-se entre si como a submissão às leis e ausência das leis; pelo que a primeira sobrecarrega o entendimento, é certo, com a dificuldade de remontar, cada vez mais alto na série das causas, para aí procurar a origem dos acontecimentos, porque a sua causalidade é sempre condicionada, mas promete, em

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, A 446/B 474.

<sup>113</sup> *Ibid.*, A 445/B 473.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> As dificuldades que surgem em aceitar uma causalidade pela liberdade são, no meu entender, em grande parte, fruto dos desenvolvimentos da física que marcaram a época em que Kant viveu. Efetivamente, até ao final do século XIX as teorias da física encontravam-se, sem exceção, alicerçadas naquilo que hoje se designa por mecânica clássica. O mecanicismo era aceite por toda a comunidade científica e só no início do século XX é que se começou a questionar a capacidade da mecânica clássica em explicar certos fenómenos, nomeadamente o efeito fotoelétrico. O trabalho de Einstein no seu artigo *Annus mirabilis* (1905) sobre a teoria especial da relatividade abriu portas para os desenvolvimentos de Hilbert na interpretação quântica e relativista da natureza. Posteriormente, a investigação que Heisenberg levou a cabo sobre a mecânica quântica mostra a incerteza ou a liberdade do movimento dos eletrões. Atualmente a teoria do caos defende sistemas complexos e dinâmicos e, embora continue a postular o determinismo mecanicista, preserva que não é possível erradicar o fenómeno da instabilidade. A instabilidade e os resultados imprevisíveis têm como consequência o acaso ou o caos determinístico. Ainda nesta linha de investigação surge o efeito de borboleta apresentado por Lorenz. Estes desenvolvimentos na física são, no meu ponto de vista, um bom exemplo da possibilidade de uma causalidade pela liberdade.

compensação, uma unidade da experiência universal e conforme à lei; enquanto pelo contrário, a ilusão da liberdade promete repouso ao entendimento, na sua investigação através da cadeia das causas, conduzindo-o a uma causalidade incondicionada, que começa a agir por si própria, mas como essa causalidade é cega, quebra o fio condutor das regras, único pelo qual é possível uma experiência totalmente encadeada.<sup>116</sup>

Na verdade, a procura de uma causa primeira é, na sua formulação mais simples, fruto da imaginação. Kant considera, na defesa da antítese, que se a mente não postular um primeiro começo não necessita de procurar uma causalidade dinâmica. Veja-se:

O defensor da onipotência da natureza (fisiocracia transcendental) contra a doutrina da liberdade poderia contestar as conclusões sofisticadas desta última, mediante uma proposição do seguinte teor: *Se não admitis no mundo nada de matematicamente primeiro quanto ao tempo, não tereis também necessidade de procurar qualquer coisa de dinamicamente primeiro quanto à causalidade. Quem vos autorizou a imaginar um estado absolutamente primeiro do mundo e, portanto, um começo absoluto da série dos fenómenos sucessivos? E impor limites à natureza ilimitada, a fim de obter um ponto de repouso à vossa imaginação?*<sup>117</sup>

Admitir um primeiro começo tem como alvo o sossego da imaginação que o projeta para colocar termo à sucessão indefinida e sucessiva de fenómenos. Por outro lado, Kant argumenta em favor da antítese que se se acolhesse a ideia de liberdade transcendental ela teria de se encontrar fora do mundo. Observe-se:

Se, no entanto, se admitisse uma faculdade transcendental da liberdade para iniciar as mudanças do mundo, essa faculdade deveria, pelo menos, encontrar-se fora do mundo, (embora seja sempre uma pretensão temerária admitir ainda, para além do conjunto de todas as intuições possíveis, um objeto que não pode ser dado em nenhuma percepção possível). Porém, nunca é lícito no mundo atribuir tal faculdade às substâncias, porque se assim fosse, desapareceria em grande parte o encadeamento dos fenómenos que se determinam necessariamente uns aos outros por leis universais, encadeamento a que se dá

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, A 449/B 477.

<sup>117</sup> *Ibid.*



o nome de natureza, e, com ele, o carácter de verdade empírica, que distingue a experiência do sonho. Com efeito, a par dessa faculdade da liberdade, independente de leis, mal se pode pensar a natureza, porque as leis desta última seriam necessariamente alteradas pelas influências da primeira e o jogo dos fenómenos, que pela simples natureza devia ser regular e uniforme, ficaria desse modo perturbado e desconexo.<sup>118</sup>

Segundo esta argumentação, se se admitir uma causa primeira, que terá de se encontrar fora da natureza, temos como consequência o caos. O conflito entre a tese e a antítese da terceira antinomia parece assim irresolúvel. Grier defende que “a resolução para as antinomias consiste em dar a cada lado o que é devido, mas ao mesmo tempo limitar o domínio sobre o qual as reivindicações são válidas.”<sup>119</sup> O que Grier faz notar é que a antinomia só não tem resolução se se considerar o fenómeno como núneno. Se efetivamente, os fenómenos fossem coisas em si seria indubitavelmente verdadeira a sua sujeição ao mecanicismo da natureza, mas tal não é o caso. Só se se defender o realismo é que é impossível postular uma causalidade pela liberdade. Uma vez que estamos perante um pensamento que reclama o idealismo transcendental<sup>120</sup> e os juízos sintéticos *a priori*, a liberdade transcendental surge como solução para o conflito da razão, abrindo assim a possibilidade de fundamentação de uma moralidade sintética prática.<sup>121</sup>

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, A 451/B 479.

<sup>119</sup> Grier, *Kant's Critique of Metaphysics*.

<sup>120</sup> Kant diz a este respeito: “sem ser capaz de conhecer o objeto em si, mas apenas as formas da (sua) relação (para) nós mesmos.” Kant, *Notes and Fragments*, R 6356, Ak. 18: 682, 391.

<sup>121</sup> Edwin Burtt escreve sobre este assunto: “A resposta de Kant é historicamente completamente compreensível. O problema central da metafísica moderna, no mínimo iniciado com Locke, era: tendo como adquiridos as suposições, os métodos e os resultados da ciência, como e até que ponto é possível o conhecimento do homem sobre o seu mundo? Isso levou Berkeley a uma crítica do realismo atómico da ciência, Hume a um ataque destrutivo à noção de necessidade na predominante conceção científica do direito. Kant aceitou inquestionavelmente a posição científica sobre esses pontos e, observando meramente que Deus havia sido retirado de cena, inventou uma espécie de mente transcendental que deveria ocupar o seu lugar somente para tornar o conhecimento científico inteligível, mas que não deveria realizar nenhuma das suas outras funções. Para o resto, uma metafísica deveria ser construída com base nos deveres e necessidades morais do homem.” Veja-se: Edwin Arthur Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (New York: Dover Publications, 1957), 304.

## PARTE II

## Capítulo 5 – A dimensão sintética prática: a moral como racional

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant expõe que todo o conhecimento racional pode dividir-se em formal e material. Enquanto o primeiro, a lógica, diz respeito apenas à forma do entendimento e da razão pura, o segundo relaciona-se com objetos determinados e com as leis aos quais estes objetos se encontram submetidos. Este segundo tipo de conhecimento designa-se por física quando se refere às leis da natureza e denomina-se ética quando diz respeito às leis da liberdade. Quer o conhecimento da física, quer o conhecimento ético-moral detêm uma parte empírica, mas Kant considera que a fundamentação destas áreas deverá ser feita com base na razão humana e não na experiência. Leia-se:

Desta maneira surge a ideia duma dupla metafísica, uma Metafísica da Natureza e uma Metafísica dos Costumes. A Física terá, portanto, a sua parte empírica, mas também uma parte racional; igualmente a Ética, se bem que nesta a parte empírica se poderia chamar especialmente Antropologia Prática, enquanto a racional seria a Moral propriamente dita.<sup>122</sup>

Kant retoma para a sua filosofia prática o conceito de crítica analisado no segundo capítulo desta dissertação. Aquilo que está em causa é a defesa de uma metafísica dos costumes com recurso a uma fundamentação racional. Usando as palavras kantianas, a moral “propriamente dita” é racional. Neste sentido, devemos procurar através da filosofia moral ou da metafísica dos costumes os princípios *a priori* racionais, rejeitando os princípios empíricos que não servem, de modo algum, para fundar a moralidade. Kant afasta-se mais uma vez da visão humiana<sup>123</sup> defendida em *An Enquiry concerning the Principles of Morals* que os fundamentos da moralidade são os sentimentos e não a razão:

---

<sup>122</sup> Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Paulo Quintela (Lisboa, Edições 70, 2002), BA V.

<sup>123</sup> Diz Kant: “Com efeito, o empirismo funda-se numa necessidade sentida, mas o racionalismo numa necessidade discernida”. Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão (Lisboa, Edições 70, 2011), A 27.

A moralidade é determinada pelo sentimento. Define a virtude como qualquer ação ou qualidade mental que dá a um espectador o agradável sentimento de aprovação; e o vício o contrário.<sup>124</sup>

O conhecimento moral é um empreendimento próprio da atividade filosófica e o que distingue esta atividade é ter a capacidade de organizar os princípios e os conceitos de modo a que o entendimento não seja efetuado de uma forma confusa ou, para usar a terminologia kantiana, através de uma “amalgama de princípios”.<sup>125</sup> Nesta medida, a metafísica dos costumes surge como necessariamente dupla. A primeira necessidade será de ordem especulativa, a segunda necessidade de ordem prática. Veja-se:

Uma metafísica dos costumes, é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem *a priori* na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento.<sup>126</sup>

Os motivos de ordem especulativa exigem a transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico. Esta é a posição defendida por Johnson<sup>127</sup> que argumenta que o fito da filosofia moral kantiana é encontrar o fundamento da moralidade que deve ser entendida como uma doutrina de princípios morais que se alicerçam nos conceitos da razão pura. Este sistema de princípios morais só pode ser *a priori* e apesar de só se aplicar nas diversas circunstâncias da vida humana tal não invalida a sua necessidade racional.

Assim, para a fundamentação da metafísica dos costumes é indispensável uma abordagem de determinados conceitos como “dever”, “boa vontade” e “imperativo categórico”. Ora, esta análise conceptual pretende fundamentar que a moral tem a sua origem nos princípios da razão pura. No entanto, apesar de esta investigação categorial

---

<sup>124</sup> David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, ed. J. B. Schneewind (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983), 85.

<sup>125</sup> Kant, *Fundamentação*, BA XI.

<sup>126</sup> *Ibid.*, BA IX, X.

<sup>127</sup> Veja-se: Robert Johnson, “Value and Autonomy in Kantian Ethics”, in *Oxford Studies in Metaethics*, ed. Russ Shafer-Landau (New York: Oxford University Press, 2007): 133–48.

ser necessária, ela é insuficiente para o estabelecimento de uma moralidade que se quer apresentar como ciência. Kant transporta a esfera sintética para o plano da racionalidade prática, fazendo-o através de uma metodologia crítica *a priori*. O que está em causa é que Kant reclama uma ética que visa princípios que determinam necessariamente um arbítrio humano. O primeiro quesito para uma filosofia desta natureza será a justificação da ideia de liberdade,<sup>128</sup> o segundo quesito será a necessidade e incondicionalidade dos princípios de determinação da vontade racional. É neste sentido que Kant apresenta o conceito de respeito. O respeito é um sentimento que se “produz a si mesmo através de um conceito da razão”<sup>129</sup> sem que haja intromissão de outra afetação sobre a sensibilidade. Leia-se:

O objeto do respeito é, portanto simplesmente aquela lei que nos impomos a nós mesmos, e, no entanto, como necessária em si.<sup>130</sup>

O respeito contém em si a necessidade própria das ciências. O projeto da epistemologia moral kantiana pretende que, após reunidos os conceitos operantes da moralidade, se possa isolar aquilo que é moral. Esse isolamento é absolutamente indispensável porque sem ele o conhecimento moral apresenta-se de uma forma confusa. Muitos pensadores argumentam que a esfera da moralidade não é passível de ciência e que não há conhecimento moral, Kant rejeita esta posição. Ele considera que é possível saber e fazer a distinção entre o que é propriamente moral e o que não é moral. Há para Kant conhecimento moral, isso é indubitável. Esse conhecimento é racional e o seu processo epistemológico é idêntico ao método usado para os outros tipos de cognição. Primeiro temos de identificar analiticamente aquilo que pretendemos conhecer, identificado esse campo, devemos proceder através do método crítico e separar o que é racional do que não é racional:

Podemos tornar-nos conscientes das leis práticas puras, da mesma maneira que temos consciência dos princípios teóricos puros, se atendermos à necessidade com que a razão

---

<sup>128</sup> Sobre esta ideia diz Kant: “O conceito de liberdade é a pedra de escândalo para todos os empiristas, mas também a chave dos princípios práticos mais sublimes para os moralistas críticos, que compreendem assim que devem proceder de modo racional.” Kant, *Crítica da Razão Prática*, A 13.

<sup>129</sup> Kant, *Fundamentação*, nota BA 16.

<sup>130</sup> *Ibid.*

no-las prescreve e se nos abstrairmos de todas as condições empíricas que ela nos indica.<sup>131</sup>

Só a racionalidade poderá conferir universalidade e cientificidade ao campo da epistemologia moral. Kant argumenta que não se pode prestar “pior serviço à moralidade do que querer extraí-la de exemplos”.<sup>132</sup> O que Kant defende é que tal como no conhecimento da física, para dar um exemplo muito rudimentar, quando a maçã cai, para justificar a causalidade da queda não posso começar, e muito menos dar como concluído, o processo epistemológico através de motivos empíricos para a queda das maçãs no pomar do senhor X. Seria absurdo querer fundamentar uma lei física com base, por exemplo, nas intempéries. Na física separa-se o que é empírico do que é racional e por isso foi possível para Newton apresentar a lei da gravitação universal. Assim, a abordagem cognoscitiva da moralidade deve ser feita exatamente com a mesma metodologia, a saber, apresentar a parte racional de modo a permitir a necessidade e universalidade. Quaisquer outras abordagens não se distanciam do conhecimento popular e aquilo que Kant pretende para a esfera do conhecimento moral, tal como anteriormente referido, é a passagem ou a transição do conhecimento popular para uma metafísica dos costumes, que se deve apresentar, com a mesma força do conhecimento da física. Leia-se:

O uso especulativo da razão, com respeito à natureza, conduz à absoluta necessidade de qualquer causa suprema *do mundo*; o uso prático da razão, *com respeito à liberdade*, conduz também a uma necessidade absoluta, mas somente das leis das ações de um ser racional como tal.<sup>133</sup>

Neste sentido, o conhecimento das leis das ações de um ser racional parece estar apenas na posse dos filósofos,<sup>134</sup> apresentando-se Kant a si próprio como o primeiro a delinear uma filosofia moral porque as filosofias morais anteriores não distinguem os motivos de determinação que se apresentam totalmente *a priori* só pela razão dos motivos

---

<sup>131</sup> Kant, *Crítica da Razão Prática*, A 53.

<sup>132</sup> Kant, *Fundamentação*, BA 29.

<sup>133</sup> *Ibid.*, BA 128.

<sup>134</sup> A defesa desta posição não implica que o homem vulgar não saiba a diferença entre o bem e o mal, significa apenas que não tem para si essa diferença em forma de ciência.

empíricos.<sup>135</sup> Kant vai mais longe e afirma que “aquela que mistura os princípios puros com os empíricos não merece mesmo o nome de filosofia”.<sup>136</sup> É inegável que Kant aduz uma intenção prática na fundamentação que faz da moralidade, mas o seu projeto passa primeiro pelo conhecimento.

A filosofia esclarece analiticamente o conceito de boa vontade, torna claro o que significa agir por dever e sabe a diferença relativamente ao que é conforme ao dever. Kant defende que só uma ação por dever é moralmente boa, aquela que é um fim em si mesma e que não tem em vista nenhum interesse particular. Tal é passível de cognição:

Sem dúvida, o sistema pressupõe a Fundamentação da Metafísica dos Costumes, mas só enquanto esta trava conhecimento provisório com o princípio do dever e indica e justifica uma sua fórmula determinada; aliás, ele subsiste por si mesmo.<sup>137</sup>

Tal como fora da física não há conhecimento das leis da natureza, fora da filosofia não há conhecimento moral. Obviamente que qualquer sujeito que não seja cientista está sujeito às leis físicas e não precisa de conhecê-las. O mesmo se passa no campo da moral. Os diferentes sujeitos encontram-se submetidos às leis da liberdade, podem agir moralmente bem porque os conceitos morais são produzidos *a priori* pela razão, que é a mesma em todos os homens, mas nem todos os homens detém para si um esclarecimento das suas decisões e ações em forma de conhecimento. Veja-se:

Do aduzido resulta claramente que todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exatamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos; que cada vez que lhes acrescentamos qualquer coisa de empírico diminuimos em igual medida a sua pura influência e o valor ilimitado das ações; que não só o exige a maior necessidade sob o ponto de vista teórico quando se trata apenas de especulação, mas que é também da maior importância prática tirar da razão pura os seus conceitos e

---

<sup>135</sup> Kant refere que os princípios *a priori* da sua filosofia moral distanciam-se da filosofia prática universal de Wolff. Veja-se: Kant, *Fundamentação*, BA XI.

<sup>136</sup> *Ibid.*, BA 11.

<sup>137</sup> Kant, *Crítica da Razão Prática*, A 14.

leis, expô-los com pureza e sem mistura, e mesmo determinar o âmbito de todo este conhecimento racional prático mas puro, isto é toda a capacidade da razão pura prática.<sup>138</sup>

Assim, o movimento de aplicação da razão moral à esfera prática deverá ser feito de um modo semelhante ao da passagem da física teórica à física aplicada ou ao da aplicação da matemática pura à matemática aplicada. Leia-se:

Pode-se, querendo, (assim como se distingue a matemática pura da aplicada, a lógica pura da aplicada) distinguir igualmente a pura filosofia dos costumes (Metafísica) da moral aplicada (à natureza humana). Esta terminologia lembra-nos imediatamente também que os princípios morais não se fundam nas particularidades da natureza humana, mas que têm de existir por si mesmos *a priori*, porém que deles se pode derivar regras práticas para a natureza humana como qualquer natureza racional.<sup>139</sup>

As leis apodíticas da moralidade são absolutas e necessárias, não se podem retirar da experiência porque existem por si mesmas *a priori* e, nessa medida, são válidas para todos os seres racionais ainda que na ordem prática se relacionem com a faculdade de desejar. Veja-se:

No conhecimento prático, isto é, naquele que tem que ver com princípios determinantes da vontade, os princípios que para si se fazem nem por isso são ainda leis, às quais se estaria inevitavelmente submetido, porque a razão, na ordem prática, tem a ver com o sujeito, a saber, com a faculdade de desejar, segundo cuja constituição particular a regra pode estabelecer-se de muitos modos.<sup>140</sup>

É nesta linha de argumentação que o conceito de dever é apresentado numa ligação estreita com a razão. Kant fornece o exemplo da lealdade na amizade:

---

<sup>138</sup> Kant, *Fundamentação*, BA 34, 35.

<sup>139</sup> *Ibid.*, BA 32 (Nota de Kant).

<sup>140</sup> Kant, *Crítica da Razão Prática*, A 36.



Por exemplo a pura lealdade na amizade não pode exigir-se menos de todo o homem pelo facto de até agora talvez não ter existido nenhum amigo leal, porque este dever, como dever em geral, anteriormente a toda a experiência, reside na ideia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*.<sup>141</sup>

Existem na razão humana ideais *a priori*. Os evangelhos permitem observar o ideal de perfeição moral:

Mesmo o Santo do Evangelho tem primeiro que ser comparado com o nosso ideal de perfeição moral antes de o reconhecermos por tal; e é ele que diz de si mesmo: “Porque é que vós me chamais de bom (a mim que vós estais vendo)? Ninguém é bom (o protótipo de bem) senão o só Deus (que vós não vedes).”<sup>142</sup>

A razão humana tem em si o ideal de bem, é a razão que o projeta *a priori*. Esta capacidade da razão permite conceber o imperativo categórico como incondicionado em oposição ao imperativo hipotético que se encontra sujeito a condições. A boa vontade é apresentada na primeira secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* como um princípio da moralidade. Esta, encontrada *a priori* pela razão humana, tem um valor por si mesma na medida em que não tem nenhum interesse particular. Kant considera que é a intenção com que se pratica uma ação que determina o seu valor moral. Leia-se:

Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade.<sup>143</sup>

A razão deve direccionar a vontade a agir de acordo com a lei moral. O respeito, tal como anteriormente referido, é o sinal da presença da lei moral. Há uma diferença entre ser verdadeiro por dever e ser verdadeiro por medo das consequências. Veja-se:

---

<sup>141</sup> Kant, *Fundamentação*, BA 28.

<sup>142</sup> *Ibid.*, BA 29.

<sup>143</sup> *Ibid.*, BA 1.

Ora ser verdadeiro por dever é uma coisa totalmente diferente de sê-lo por medo das consequências prejudiciais; enquanto no primeiro caso o conceito da ação em si mesma contém já para mim uma lei, no segundo tenho antes que olhar à minha volta para descobrir que efeitos poderão para mim estar ligados à ação. Porque, se me afastar do princípio do dever, isso é de certeza mau; mas se for infiel à minha máxima de esperteza, isso poderá trazer-me por vezes grandes vantagens, embora seja em verdade mais seguro continuar-lhe fiel. Entretanto, para resolver da maneira mais curta e mais segura o problema de saber se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, preciso só de perguntar a mim mesmo: - Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)?<sup>144</sup>

Quando não agimos moralmente e nos deixamos levar pelas inclinações sensíveis nós temos a consciência de que não devíamos ter agido assim e tal consciência significa o reconhecimento da lei moral como objeto de respeito. Neste sentido, podemos afirmar que uma ação só tem valor moral quando se age por respeito.<sup>145</sup> Esse valor reside no princípio que determina a ação e não no seu fim:

*Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Pelo objeto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade inclinação, mas nunca respeito, exatamente porque é simplesmente um efeito e não a atividade de uma vontade.*<sup>146</sup>

É impossível encontrar na experiência prova do valor moral de uma determinada ação. Na verdade, uma vez que o que determina a moralidade é o dever, só podemos observar empiricamente se uma determinada ação é contrária ao dever ou se é conforme ao dever, nunca podemos observar se uma ação é realizada por dever. Assim, o dever não é um conceito empírico, mas um conceito do entendimento e por isso tem validade e incondicionalidade universal. Qualquer ação humana é julgada em função dos conceitos

---

<sup>144</sup> *Ibid.*, BA 18,19.

<sup>145</sup> Sobre o conceito de respeito Allen Wood diz que “[n]ós respeitamos algo não porque nós (antecedentemente) queremos respeitá-lo, mas porque estamos cientes das razões pelas quais temos que respeitá-lo. A nossa resposta racional a essas razões é o que nos faz querer mostrar respeito por isso. O respeito é fundamental para a ética kantiana, porque é o sentimento que corresponde ao autocontrole racional.” Veja-se: Allen Wood, *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 46.

<sup>146</sup> Kant, *Fundamentação*, BA 14.

do entendimento e dos ideais de moralidade que existem na razão humana e que operam em todos os sujeitos porque são transcendentais. O que a metafísica dos costumes faz é tornar claro aquilo que a moralidade natural reconhece como certo ou errado. Na verdade, a filosofia não vai alterar nada, só esclarecer:

Assim, no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegámos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar em verdade não concebe abstratamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos.<sup>147</sup>

A moralidade é natural e a filosofia só desvelou as suas condições *a priori*. Observe-se:

Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objetos e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela mesma - a razão - em parte multiplica), visto que um instinto natural inato levaria com muito maior certeza a este fim, e se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma vontade, não só boa quiçá como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma, para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos.<sup>148</sup>

Kant nesta passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* considera que a faculdade da razão é necessária para o alcance de uma vontade boa em si mesma argumentando com o mérito da natureza em atuar corretamente. Se por um lado é inegável a introdução do criticismo da razão na fundamentação da moralidade, também observamos que não existe uma total rejeição da sua abordagem naturalista aplicada à moral durante o seu período pré-crítico. Neste período Kant considerava ser um facto empírico os homens serem livres e que a única maneira de ser livre seria seguir a lei moral. Assim, não parece ser possível dissociar a filosofia moral kantiana do naturalismo

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, BA 20.

<sup>148</sup> *Ibid.*, BA 6,7.

porque a própria razão humana é uma faculdade natural. Guyer no seu artigo “Naturalistic and Transcendental Moments in Kant’s Moral Philosophy”<sup>149</sup> considera que Kant fracassou na terceira secção da *Fundamentação* onde se pretende fazer a transição da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática pura na medida em que é o próprio Kant que admite que da ideia de liberdade apenas pressupusemos a lei moral, mas esta pressuposição não se encontra demonstrada. Veja-se:

Parece, pois, que na ideia da liberdade pressupusemos apenas propriamente a lei moral, isto é o próprio princípio da autonomia da vontade, sem podermos demonstrar por si mesma a sua realidade e necessidade objetiva; teríamos então, na verdade, ganhado algo de muito importante, por termos determinado pelo menos o princípio autêntico com mais exatidão do que costuma suceder; mas, pelo que respeita à sua validade e à necessidade prática de se submeter a ele, nada teríamos adiantado; pois não poderíamos dar resposta satisfatória a quem nos perguntasse por que é que a validade universal da nossa máxima, considerada como lei, tem de ser condição limitativa das nossas ações, e sobre que é que fundamos o valor que atribuímos a tal modo de agir, valor que deve ser tão grande que não pode haver em parte alguma nenhum interesse mais alto, e como é que acontece que o homem só assim julga sentir o seu valor pessoal, perante o qual o de um estado agradável ou desagradável deve ser considerado nulo.<sup>150</sup>

Neste parágrafo de Kant observamos que, apesar de ter sido determinado com clareza o que é propriamente moral, relativamente à necessidade prática de se submeter a essa moralidade, ainda pouco se adiantou.

---

<sup>149</sup> Veja-se: Paul Guyer, “Naturalistic and Transcendental Moments in Kant’s Moral Philosophy”, *Inquiry* 50, no.5 (2007): 444-464.

<sup>150</sup> Kant, *Fundamentação*, BA 103.

## Capítulo 6 – O fundamento objetivo da vontade

A aplicação prática da filosofia moral tem como fio condutor a questão deliberativa “O que devo fazer?”. Uma resposta a esta pergunta exige muito mais do que um esclarecimento teórico da moralidade. Assim, a extensão da moralidade à esfera prática necessita do cuidado dos deveres morais por parte de cada um de nós. É porque temos uma vontade e autonomia que podemos agir segundo princípios. Veja-se:

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*.<sup>151</sup>

A dignidade humana é fornecida pela autonomia da vontade. O ser humano não é perfeito, ele tem uma natureza dupla, na medida em que é afetado pelas inclinações da faculdade da sensibilidade. Observe-se:

Chama-se inclinação a dependência em que a faculdade de desejar está face das sensações.<sup>152</sup>

Uma vontade perfeita não teria de ser determinada pela vontade porque na perfeição a vontade seria sempre boa. Leia-se:

Uma vontade perfeitamente boa estaria, portanto, igualmente submetida a leis objetivas (do bem), mas não se poderia representar como *obrigada* a ações conformes à lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem.<sup>153</sup>

Uma vontade praticamente boa seria sempre determinada pela razão na sua aplicação prática, mas o homem não é praticamente bom, há um conflito na determinação

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, BA 36.

<sup>152</sup> *Ibid.*, BA 38.

<sup>153</sup> *Ibid.*, BA 39.

da sua vontade. Assim, é necessário um fundamento objetivo da vontade. Só a razão prática é que deve determinar a vontade humana:

Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom. Mas se a razão só por si não determina suficientemente a vontade, se esta está ainda sujeita a condições subjetivas (a certos móveis) que não coincidem sempre com as objetivas; numa palavra, se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objetivas, é *obrigação* (*Nötigung*); quer dizer, a relação das leis objetivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão, sim, princípios esses porém a que esta vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente.<sup>154</sup>

As leis morais da razão devem apresentar-se à vontade como sendo obrigatórias para que a vontade tenha um fundamento objetivamente válido. O fundamento objetivo da moralidade deve ser a lei moral suportada racionalmente e os imperativos devem determinar a vontade através do que Kant designa como sendo praticamente bom:

Praticamente *bom* é, porém, aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por conseguinte não por causas subjetivas, mas objetivamente, quer dizer por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal.<sup>155</sup>

A representação objetiva dos princípios morais só pode ser realizada segundo imperativos que se apresentam como as fórmulas que exprimem a relação que existe entre a faculdade de desejar, na sua imperfeição subjetiva, e a lei moral, na sua perfeição objetiva:

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, BA 37.

<sup>155</sup> *Ibid.*, BA 38.

Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo.<sup>156</sup>

O mal só acontece porque há liberdade de escolha, os imperativos permitem orientar as nossas escolhas. Kant faz uma distinção entre imperativos hipotéticos e categóricos:

Ora, todos os *imperativos* ordenam ou hipotética ou categoricamente. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade.<sup>157</sup>

A lei moral formula-se sob a fórmula de imperativo categórico. Os imperativos hipotéticos não são morais na medida em que se apresentam como meios para alcançar fins e não como fins em si mesmos. Ser um fim em si mesmo é um requisito necessário da moralidade:

O imperativo hipotético diz, pois, apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção *possível* ou *real*. No primeiro caso é um princípio problemático, no segundo um princípio assertórico-prático. O imperativo categórico, que declara a ação como objetivamente necessária por si, independente de qualquer intenção, quer dizer sem qualquer outra finalidade, vale como princípio apodítico (prático).<sup>158</sup>

Os imperativos hipotéticos apresentam determinadas condições subjetivas que não podem ser válidas universalmente. Na verdade, este tipo de imperativos tem apenas uma validade subjetiva que é contingente e dependente da experiência de vida de cada ser humano. Os imperativos categóricos são fundados *a priori* e por essa razão são leis objetivas, absolutas e com necessidade universal:

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, BA 39.

<sup>157</sup> *Ibid.*, BA 39.

<sup>158</sup> *Ibid.*, BA 40.

Teremos, pois, que buscar totalmente *a priori* a possibilidade de um imperativo categórico, uma vez que aqui nos não assiste a vantagem de a sua realidade nos ser dada na experiência, de modo que não seria precisa a possibilidade para o estabelecermos, mas somente para o explicarmos.<sup>159</sup>

Os imperativos categóricos, como não têm para si nenhum interesse, não procuram nenhum fim particular,<sup>160</sup> são válidos para todos os seres racionais:

Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque *é fim em si mesmo*, faça um princípio objetivo da vontade, que possa, por conseguinte, servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: *A natureza racional existe como fim em si*.<sup>161</sup>

O imperativo categórico é para a vontade humana um fim em si mesmo e, por ser sempre um fim e nunca um meio para atingir um fim, ele permite a aplicação da lei moral às diversas circunstâncias da vida. A sua formulação geral é a seguinte:

*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*.<sup>162</sup>

Esta formulação geral permite derivar todos os outros imperativos que encontram as suas máximas no dever. Kant, no entanto, como teme que o conceito de dever seja um pouco vazio, apresenta três formulações para o imperativo categórico ainda que na sua

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, BA 49.

<sup>160</sup> Allen Wood fornece uma explicação bastante clara sobre a relação entre fim e imperativo categórico: “O imperativo categórico é um princípio prático que restringe a vontade não em relação a um fim já dado, mas incondicionalmente e independentemente de qualquer fim. Isso não significa que quando um ser racional segue tal imperativo, as suas ações careçam de um fim (para Kant, nenhuma ação pode carecer de um fim). Significa, antes, que a própria lei é capaz de especificar quais os fins que devem ser estabelecidos.” Veja-se: Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, 70.

<sup>161</sup> Kant, *Fundamentação*, BA 66.

<sup>162</sup> *Ibid.*, BA 52.



formulação geral ele se possa resumir ao imperativo acima citado. A primeira fórmula do imperativo categórico é a seguinte:

*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.*<sup>163</sup>

Segundo esta primeira formulação nós temos de querer que a nossa ação e o princípio que a determinou se torne uma lei universal. Vejamos a segunda formulação:

*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.*<sup>164</sup>

Segundo esta formulação os seres humanos nunca devem ser considerados instrumentos, devendo ser considerados fins em si mesmos:

É que o princípio de toda a legislação prática reside *objetivamente* na regra e na forma da universalidade que a torna capaz (segundo o primeiro princípio) de ser uma lei (sempre lei da natureza); *subjetivamente*, porém, reside no fim, mas o sujeito de todos os fins é (conforme o segundo princípio) todo o ser racional como fim em si mesmo: daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer a ideia *da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal*.<sup>165</sup>

A terceira fórmula do imperativo categórico torna mais claro o conceito de autonomia:

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, BA 52.

<sup>164</sup> *Ibid.*, BA 66,67.

<sup>165</sup> *Ibid.*, BA 70.

[N]unca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer só de tal maneira que *a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal*.<sup>166</sup>

O homem é legislador universal e por isso é a sua vontade que é responsável por dar a si própria a lei a que deve obedecer, o humano é o autor da lei e por isso a obediência à lei não é dada por nenhuma coação externa. Veja-se:

Via-se o homem ligado a leis pelo seu dever, mas não vinha à ideia de ninguém que ele estava sujeito *só à sua própria legislação*, embora esta legislação seja *universal*, e que ele estava somente obrigado a agir conforme a sua própria vontade, mas que, segundo o fim natural, essa vontade era legisladora universal.<sup>167</sup>

Nós somos membros de um reino dos fins que une todos os seres humanos através de leis morais objetivas universais. O imperativo categórico valoriza a dignidade humana na medida em que valoriza a autonomia e a vontade racional. O homem, ao contrário dos outros animais, pode determinar-se a si próprio e à lei que se propõe cumprir. Korsgaard em *The Sources of Normativity*<sup>168</sup> argumenta que Kant conclui que a vontade é autónoma porque ela é a sua própria lei ou princípio, mas que tal argumentação conduz ao problema de saber qual é a origem desta lei. Se a lei for imposta fora da vontade, então a vontade não pode ser considerada livre. Nesse sentido, a vontade tem de criar a lei por si mesma. O imperativo categórico surge como resposta a este problema e diz-nos para agir apenas com base em uma máxima que queiramos ser uma lei universal. Esta linha de raciocínio leva Korsgaard a considerar que o imperativo categórico se pode resumir à “lei do livre arbítrio”.<sup>169</sup> Para perceber isto necessitamos apenas de comparar o problema colocado pelo livre arbítrio com o conteúdo do imperativo categórico”.<sup>170</sup> Observe-se:

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, BA 76.

<sup>167</sup> *Ibid.*, BA 73.

<sup>168</sup> Veja-se: Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 98.

<sup>169</sup> *Ibid.*

<sup>170</sup> *Ibid.*

O problema enfrentado pelo livre arbítrio é este: a vontade deve ter uma lei, mas porque a vontade é livre, deve ser a sua própria lei. E nada determina o que essa lei deve ser. Tudo o que tem que ser é uma lei. Agora, considere-se o conteúdo do imperativo categórico, representado pela Fórmula do Direito Universal. O imperativo categórico apenas nos diz para escolher uma lei. A única restrição à nossa escolha é que ela tenha a forma de uma lei. E nada determina o que a lei deve ser. (...) Portanto, o imperativo categórico é a lei do livre arbítrio. Não impõe qualquer restrição externa às atividades do livre arbítrio, mas simplesmente surge da natureza da vontade. Descreve o que um livre-arbítrio deve fazer para ser o que é. Deve-se escolher uma máxima que se possa considerar como uma lei.<sup>171</sup>

Korsgaard defende que a argumentação kantiana estabelece que o imperativo categórico é equivalente à lei do livre-arbítrio. No entanto, tal não significa que “a lei moral seja a lei do livre arbítrio”<sup>172</sup> porque Kant não resolve a questão do domínio sobre o qual a lei do livre-arbítrio se deve estender. Segundo Korsgaard esse é o motivo pelo qual o imperativo categórico é considerado por muitos comentadores como um formalismo vazio. O que pode levar também à defesa de que a lei moral é um formalismo vazio, o que é falso. Leia-se:

Kant pensou que poderíamos testar se uma máxima poderia servir como uma lei para o reino dos fins, observando se há alguma contradição em querer tal como uma lei que todos os seres racionais poderiam concordar em agir juntos. Eu não acho que este teste nos dá todo o conteúdo da moralidade, mas é um erro pensar que não nos dá conteúdo algum, pois certamente existem algumas máximas que são descartadas por ele.<sup>173</sup>

Efetivamente, existe conteúdo na lei moral ainda que se expressem vários problemas sobre a sua obrigatoriedade e o modo como lhe obedecer. Korsgaard apresenta como solução para a obrigatoriedade da obediência à lei moral as concepções que temos de nós mesmos:

São as concepções que temos de nós mesmos e que são mais importantes para nós que dão origem a obrigações incondicionais. Pois violá-las equivale a perder a nossa integridade e

---

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> *Ibid.*

<sup>173</sup> *Ibid.*

a nossa identidade, equivale a deixar de ser quem nós somos. Ou seja, significa não sermos mais capazes de pensar em nós mesmos sob a descrição pela qual nós nos valorizamos e achamos que a nossa vida vale a pena ser vivida e as nossas ações valem a pena ser realizadas. É ser para todos os propósitos práticos morto ou pior que morto. Quando uma ação não pode ser executada sem perda de alguma parte fundamental da identidade de alguém, (...), a obrigação de não a fazer é incondicional e completa.<sup>174</sup>

Nesta linha de argumentação, os imperativos só são incondicionais quando ameaçam a perda de identidade.

Sofia Miguens no seu recente artigo “Is there a single way for all humans to be human?”<sup>175</sup> traz de novo à discussão o problema da diferença entre imperativos hipotéticos e categóricos levantado por Philippa Foot em *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*<sup>176</sup> e retomado por McDowell em *Are moral requirements hypothetical imperatives?*<sup>177</sup> Para Foot os imperativos categóricos não são incondicionais e segundo Miguens a argumentação centra-se na seguinte premissa: “Kant considera que ao agir moralmente fazemos o que a razão nos dita”.<sup>178</sup> Ora, o argumento principal apresentado por Foot é que aquele que não vê motivos para não agir moralmente não pode ser considerado irracional. Ora aquilo que Foot deixa escapar é que quando Kant postula que a moral é racional, ele não quer com isso significar que somos irracionais quando agimos mal. Isso significaria limitar o escopo da razão à esfera da aplicação prática e Kant não pretende fazer essa limitação das capacidades racionais do homem. Aquilo que está em causa para Kant é que só é possível através da razão saber o que é moral, mas tal não significa que sejamos irracionais quando não agimos moralmente, significa apenas que não agimos moralmente e que para agir moralmente seria necessário seguir o imperativo categórico e que todos os seres racionais, quando exercitam as suas capacidades, têm a possibilidade de identificar o que tal significa e, nesse sentido, sabem o que devem fazer pela razão. Se um sujeito decidir não seguir o imperativo categórico o

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>175</sup> Veja-se: Sofia Miguens, “Is there a single way for all humans to be human? Some problems for Aristotelian naturalism in contemporary moral philosophy”, *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* 34 (2017).

<sup>176</sup> Veja-se: Philippa Foot, “Morality as a System of Hypothetical Imperatives”, *The Philosophical Review* 81, no. 3 (July, 1972), 305-316.

<sup>177</sup> Veja-se: John McDowell, “Are moral requirements hypothetical imperatives?” in *Mind, Value and Reality* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001), 77-94.

<sup>178</sup> Sofia Miguens, *Is there a single way*, 6.

<sup>178</sup> *Ibid.*

que esteve em causa na sua escolha foi um mero princípio subjetivo. O sujeito não circunscreveu a sua vontade ao fundamento objetivo que é a lei moral racionalmente concebida, mas tal não expressa que essa pessoa seja irracional, expressa apenas que essa pessoa não decidiu de acordo com a lei moral. O indivíduo pode ter deliberado racionalmente e decidido ignorar o que a razão moral lhe disse ser correto fazer. Neste caso, pegando no exemplo de Foot, escolher não pagar uma dívida corresponde a um cálculo racional. Isto relaciona-se com o conceito de interesse. Leia-se:

Chama-se *interesse* a dependência em que uma vontade contingentemente determinável se encontra face dos princípios da razão. Este interesse só tem, pois, lugar numa vontade dependente que não é por si mesma em todo o tempo conforme à razão; na vontade divina não se pode conceber nenhum interesse. Mas a vontade humana pode também tomar interesse por qualquer coisa sem por isso agir por interesse. O primeiro significa o interesse prático da razão, o segundo o interesse patológico no objeto da ação. O primeiro mostra apenas a dependência da vontade em face dos princípios da razão em si mesmos, o segundo em face dos princípios da razão em proveito da inclinação, pois aqui a razão dá apenas a regra prática para socorrer a necessidade da inclinação. No primeiro caso interessa-me a ação, no segundo o objeto da ação (enquanto me é agradável).<sup>179</sup>

Como se pode observar pelas palavras de Kant, na decisão de não agir moralmente a razão tem um papel que corresponde a fornecer as regras práticas para satisfazer as necessidades das pulsões. O que coloca em causa a argumentação de Foot porque quando alguém age sem recurso à moralidade pode fazê-lo por justificadas razões e não deixar por isso de ser racional. McDowell defende que Kant estava correto e que os imperativos morais são categóricos e dizem-nos o que devemos fazer incondicionalmente. No entanto, McDowell defende que uma vez reconhecidos eles motivam necessariamente aqueles que os veem e não que são reconhecidos por todos os seres racionais. Seria interessante acrescentar que têm a possibilidade de serem reconhecidos por todos os seres racionais.

---

<sup>179</sup> Kant, *Fundamentação*, BA 39 (nota de Kant).

## Capítulo 7 – A autonomia da vontade enquanto princípio supremo da moralidade: o seu estatuto de proposição sintética *a priori*

Até agora, no que toca à moral, apenas foi referido que esta tem um carácter sintético, sem ainda se ter esclarecido em que consiste essa síntese. Na verdade, fez-se simplesmente uma análise dos conceitos da moralidade e não foi mostrado o estatuto da autonomia da vontade como proposição sintética *a priori*. Kant considera que a metodologia analítica é essencial, no entanto insuficiente por si mesma para compreender a base sintética desta autonomia. Para isso é fundamental compreender a necessidade *a priori* do imperativo categórico na sua relação com o arbítrio dos diferentes agentes racionais. Tal como mencionado nos dois capítulos anteriores desta dissertação, quando se esclarece que a boa vontade corresponde a um fim em si mesmo e a uma forma desinteressada de agir, apenas se realiza uma análise. Na verdade, só o imperativo categórico, baseado na autonomia da vontade, poderá conferir uma síntese à moralidade. Somente se todos os seres racionais tiverem em si a ideia de fim é que se pode reclamar a particularidade sintética da moral. Diz Kant na *Fundamentação*:

Que esta regra prática seja um imperativo, quer dizer que a vontade de todo o ser racional esteja necessariamente ligada a ela como condição, é coisa que não pode demonstrar-se pela simples análise de conceitos nela contidos, pois se trata de uma proposição sintética; teria que passar-se além do conhecimento dos objetos e entrar numa crítica do sujeito, isto é, da razão prática pura; pois esta proposição sintética, que ordena apodicticamente, tem de poder reconhecer-se inteiramente *a priori*.<sup>180</sup>

Esta passagem enuncia de forma clara que a circunstância de a vontade de todos os sujeitos estar necessariamente ligada ao imperativo categórico é uma proposição sintética *a priori*. Esta afirmação kantiana não é de fácil compreensão. Vejamos a posição de alguns comentadores de Kant. Potter em “The Synthetic a priori Proposition of Kant's Ethical Philosophy”<sup>181</sup> defende que a causa principal de se duvidar dos juízos sintéticos *a priori* é a dificuldade em encontrar uma base epistemologicamente adequada para eles.

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, BA 87.

<sup>181</sup> Veja-se: Nelson Potter, “The Synthetic a priori Proposition of Kant's Ethical Philosophy”, *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 5 (1997): 437-59.

Essa dificuldade torna-se bastante mais evidente quando estas proposições se aplicam ao universo moral. Apesar da complexidade, Potter considera que há duas possibilidades para fundamentar a tese de que o imperativo categórico é uma proposição sintética *a priori*. A primeira designa-se por intuicionismo racionalista e a segunda denomina-se perspectiva motivacional. Segundo o intuicionismo racionalista,<sup>182</sup> as proposições éticas são pensadas descritivamente sem referência a motivos e, nessa medida, a adesão à moralidade é feita apenas com base na capacidade racional humana. Esta é a perspectiva defendida por Ross que argumenta que a moral faz parte da natureza fundamental do universo e tem por isso o mesmo estatuto dos axiomas da matemática ou da geometria. Leia-se:

A ordem moral ... é tão parte da natureza fundamental do universo (e ... de qualquer universo possível em que existam agentes morais), como é a estrutura espacial ou numérica expressa nos axiomas da geometria ou aritmética.<sup>183</sup>

De acordo com esta perspectiva, o imperativo categórico é sintético *a priori* porque expressa a visão das nossas faculdades racionais acerca da realidade e da verdade dos princípios morais. Neste ponto de vista, a capacidade de conhecer estes princípios é suficiente para aderir ao imperativo categórico. Por outras palavras, o reconhecimento da obrigação moral implica a vontade de agir moralmente. Korsgaard considera indubitável a verdade dos princípios morais; no entanto, defende que a posição racionalista realista não é suficiente para fundamentar o carácter sintético *a priori* da vontade e deixa em aberto a possibilidade de refutação no que concerne à aplicabilidade prática destes princípios. Veja-se:

Os realistas supõem que existem verdades normativas eternas de algum tipo - fatos sobre os quais certos tipos de atos ou ações são corretos, ou fatos sobre o que conta como uma razão para agir. Como agimos nessas verdades? Aparentemente, aplicando-os a instâncias particulares. Aplicamos o conhecimento do que consideramos ser uma ação correta

---

<sup>182</sup> Ross defende a tese do intuicionismo racionalista. Este tipo de intuicionismo de base racional caracteriza-se por uma ética deontológica baseada no realismo moral como resposta aos problemas levantados por Moore no livro *Principia Ethica* (1903) que defende a impossibilidade de analisar os conceitos éticos nos mesmos termos das outras possibilidades cognoscitivas.

<sup>183</sup> William David Ross, *The Right and the Good*, ed. Philip Stratton-Lake (Oxford: Oxford University Press, 2002).

escolhendo-a. Isso soa bastante natural. Enquanto pensarmos nos princípios da ação racional como algo que aplicamos - e, portanto, como algo que podemos ou não aplicar - quando deliberamos sobre o que fazer, não podemos realmente ser obrigados a realizar ações requeridas moralmente. Pois ou somos obrigados a aplicar o padrão da ação requerida moralmente ou não somos. Se dissermos que não somos, a moralidade não é normativa, ao passo que se dissermos que somos, porque se sabe que o padrão é válido, todo o argumento começa de novo - por que devemos aplicar este pedaço de conhecimento? Esta é a verdade da argumentação de Hume contra os racionalistas. O mero conhecimento é externo à vontade e os padrões externos não podem obrigar a vontade.<sup>184</sup>

Parece natural aplicar o conhecimento do que consideramos ser uma decisão moralmente correta a uma determinada situação. No entanto, a questão não é assim tão simples pois a vontade não é apenas determinada pelo conhecimento. Na verdade, o mero conhecimento é frio e externo no que toca à aplicação prática da moralidade. Esta é a única verdade que Korsgaard reconhece na fundamentação humiana da moralidade. Nós não somos seres apenas dotados de razão, existem no homem outros fatores determinantes da vontade. Consequentemente, é necessário que o sujeito ou o agente se determine como causa das suas ações. Leia-se:

O imperativo hipotético é um princípio constitutivo de ação, pois nós só agimos se nos determinarmos como causa. Mas, como acabei de indicar, Kant considerava que o fato de a ação ser autodeterminada tem uma implicação adicional. Implica também que o imperativo categórico seja um princípio constitutivo da ação. Determinar-se como uma causa não é o mesmo que ser movido por algo dentro de nós, como um desejo ou impulso - ou para usar a terminologia kantiana, algum móbile - operando como uma causa. Quando nós deliberamos, quando determinamos a nossa própria causalidade, é como se houvesse algo, além de todos os nossos incentivos, que corresponde a nós, que decide qual incentivo operar. Assim, quando determinamos a nossa causalidade nós devemos operar como um todo, como algo maior e acima das nossas partes. E, para fazer tal, Kant acreditava que devíamos querer as nossas máximas como leis universais.<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup> Christine Korsgaard, *Self-Constitution, Agency, Identity, and Integrity* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 66.

<sup>185</sup> *Ibid.*, 72.



Assim, para Korsgaard, o imperativo categórico confere ao ser humano a possibilidade de ele se construir, se determinar como fundamento das suas ações. Determinar-se como causa é completamente diferente de ser movido por causas externas, trata-se na verdade de um movimento de verdadeira autonomia por parte do sujeito. Veja-se:

O imperativo hipotético realça parte de tal formulação: ao seguir o imperativo hipotético, nós tornamo-nos a causa. Como estamos prestes a ver, o imperativo categórico escolhe outra parte dessa formulação - que a causa somos nós mesmos. Ao seguir o imperativo categórico, nós tornamo-nos a nós mesmos a causa.<sup>186</sup>

O imperativo categórico estabelece uma lei para cada sujeito moral, mas essa lei não é uma lei indiferente e heterónoma, é uma lei que encontra a sua força na vontade racional de cada sujeito. Desta maneira, o sujeito é ele próprio o legislador e o executor da moralidade. As análises de Korsgaard permitem um avanço na compreensão, mas não são ainda suficientes para esclarecer em que medida o imperativo categórico, baseado na autonomia da vontade, é sintético *a priori*. Regressemos a Potter. Este argumenta que o imperativo categórico é sintético *a priori* porque postula que os seres racionais podem agir por motivos puramente morais, ou, por outras palavras, o imperativo categórico expressa um princípio causal de motivação da vontade. Veja-se:

Se o imperativo categórico não tivesse nenhuma ligação com a motivação humana, não teria aplicação aos seres humanos.<sup>187</sup>

Assim, de acordo com Potter, o imperativo categórico tem de ter um vínculo com a motivação humana. Seguindo esta linha de argumentação o imperativo categórico é uma proposição sintética *a priori* porque, em primeiro lugar, na definição de seres racionais não se encontram contidos os conceitos de “conhecimento moral” e “motivação moral” e, em segundo lugar, é possível motivar todos os sujeitos para agir moralmente. Assim, o imperativo categórico é *a priori* porque não nos é dado pela experiência e é sintético porque é um imperativo não analítico que, quando confrontado com uma

---

<sup>186</sup> *Ibid.*

<sup>187</sup> Nelson Potter, “*The Synthetic a priori Proposition*”, 438.

determinada situação, permite deduzir a injustiça moral ao mesmo tempo que exige integridade da nossa parte. Darwall em *Impartial reason*<sup>188</sup> defende, tal como Potter, a perspectiva motivacional em detrimento da visão racionalista. Efetivamente, para Darwall o mero conhecimento das razões para agir de determinado modo não determina necessariamente a motivação para agir desse modo. Leia-se:

Tal agente não agirá por *razões* no sentido de que a sua consciência de certos fatos como *razões* para ele agir acarretam peso motivacional.<sup>189</sup>

Na verdade, Darwall objeta que o imperativo categórico se encontra mais perto do sentido comum de moralidade do que outros princípios supremos de moralidade:

Enquanto outros elementos da teoria da moral de Kant, por exemplo, o seu absolutismo, talvez reflitam uma visão muito pobre e amplamente compartilhada sobre a moralidade, a sua insistência em que as exigências morais são categóricas expressa o nosso senso comum sobre uma parte importante da ética.<sup>190</sup>

Segundo Darwall a lei moral é manifesta ao sujeito, algo que o sujeito pode reconhecer racionalmente, dar o seu assentimento, mas não envolve a sua vontade, ao passo que o imperativo categórico se relaciona com a vontade humana e, nessa medida, é interno ao sujeito. Esta é, segundo Potter, a razão pela qual Kant considera a lei moral analítica e o imperativo categórico sintético. Assim, os conceitos morais são expostos pelo método analítico, mas o imperativo categórico é uma proposição sintética *a priori* porque acrescenta à lei moral a motivação de querer agir moralmente de forma autónoma.

Kant em *A Religião nos Limites da Simples Razão* torna mais claro o que entende ser uma proposição prática sintética *a priori*:

Mas que todos devam fazer para si do supremo *bem* possível no mundo o fim último – eis uma proposição prática sintética *a priori* e, decerto, uma proposição objetivo-prática dada por meio da pura razão, porque é uma proposição que vai para além do conceito dos

---

<sup>188</sup> Stephen Darwall, *Impartial reason* (Ithaca: Cornell University Press, 1983).

<sup>189</sup> *Ibid.*, 213.

<sup>190</sup> *Ibid.*, 173.

deveres no mundo e acrescenta uma consequência sua (um efeito) que não está contido nas leis morais e, portanto, não pode desenvolver-se analiticamente a partir delas.<sup>191</sup>

O querer fazer para si o bem como fim último, que o bem tenha um valor por si e que todos tenham a vontade de o concretizar no mundo, é uma proposição sintética *a priori* porque confere um acréscimo não analítico à moralidade que se materializa num efeito visível no mundo. Quando o sujeito ao deliberar sobre a sua ação tem em conta uma máxima que quer que seja lei universal, aquilo a que aspira é que essa máxima tenha um efeito bom no mundo, um efeito que tenha como princípio regulador a ideia de bem e que, de certa forma, transforme o mundo ao mesmo tempo que outorga dignidade ao homem. O imperativo categórico valoriza a dignidade humana na medida em que é o ser humano racional que se edifica a si próprio ao ter uma vontade que se constitui como causa da lei que ordena a si mesma. Neste sentido, a autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade pois é ela que, através do imperativo categórico, enobrece a vida humana. Escreve Kant:

A própria legislação, porém, que determina todo o valor, tem que ter exatamente por isso uma dignidade, quer dizer, um valor incondicional, incomparável, cuja avaliação, que qualquer ser racional sobre ele faça, só a palavra respeito pode exprimir convenientemente. Autonomia é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional.<sup>192</sup>

A autonomia da vontade expressa que o imperativo categórico não seja estranho ao sujeito, mas que seja fruto de uma autodeterminação. Essa é a razão pela qual Kant argumenta na *Metafísica dos Costumes* que o princípio supremo da doutrina do direito é analítico enquanto que o princípio supremo da doutrina da virtude é sintético. Leia-se:

Que a coerção externa, na medida em que é uma resistência que se opõe àquilo que obstaculiza a liberdade exterior em consonância com leis universais (um obstáculo que se opõe ao obstáculo à mesma), pode coexistir com fins em geral é algo que está claro de acordo com o princípio de contradição e não preciso de ir mais além do conceito de

---

<sup>191</sup> Immanuel Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, trad. Artur Morão (Lisboa, Edições 70), 14.

<sup>192</sup> Kant, *Fundamentação*, BA 79.

liberdade para o compreender; o fim a que cada um se propõe pode ser o que cada um quiser. – Portanto, o princípio jurídico supremo é uma proposição analítica.

Em contrapartida, o princípio da doutrina da virtude vai para além do conceito de liberdade exterior, associando a ele, de acordo com leis universais, um fim, fim esse que converte em dever. Este princípio, é, portanto, sintético.<sup>193</sup>

O imperativo categórico baseia-se na autodeterminação humana e, naturalmente, terá de ser concebido para além do conceito de liberdade exterior, terá de ser concebido com base na autonomia da vontade, unindo a ela um fito duplo, a saber, dignificar o homem e causar o bem no mundo. Barbara Herman em *The Practice of Moral Judgment* defende que o conceito de autonomia moral se encontra relacionado com uma conceção de bem que é construída não só pelas exigências morais, mas também pela construção de uma vida boa. Veja-se:

Nós seremos agentes humanos livres - aqueles cujas ações expressam autonomia - enquanto as condições reais da nossa agência nos permitam deliberar e agir de acordo com uma conceção do bem que é construída não apenas por exigências morais, mas também pela procura e atenção crítica aos interesses que entendemos como parte de uma boa vida.<sup>194</sup>

O homem procura sempre na sua faculdade racional prática um propósito, um sentido. Escreve Kant:

Ora uma das limitações inevitáveis do homem e da sua faculdade racional prática (talvez igualmente de todos os outros seres do mundo) é buscar em todas as ações o seu resultado para neste encontrar algo que lhe pudesse servir de fim e demonstrar também a pureza do seu propósito, fim que é, sem dúvida, o último na execução (*nexu effectivo*), mas o primeiro na representação e no seu propósito (*nexu finali*).<sup>195</sup>

---

<sup>193</sup> Immanuel Kant, *A Metafísica dos Costumes*, trad. José Lamego (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011), X, 396.

<sup>194</sup> Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1996), 207.

<sup>195</sup> Kant, *A Metafísica dos costumes*, 15.

Analisando criticamente a faculdade da razão prática podemos inferir que faz parte da sua constituição procurar em qualquer ação um efeito e nesse efeito um fim. Por outras palavras, a natureza da razão humana procura encontrar um fito ou um sentido para a sua existência. Leia-se:

Ora bem, neste fim, embora lhe seja proposto pela simples razão, o homem busca algo para *amar*; por isso, a lei, que só inspira reverência, embora não reconheça aquele como necessidade, estende-se em vista dele ao acolhimento do fim último moral da razão entre os seus fundamentos de determinação, ou seja, a proposição “faz do sumo bem possível no mundo o teu fim último” é uma proposição sintética *a priori*, que é introduzida pela própria lei moral e pela qual, no entanto, a razão prática se estende para lá desta última; tal é possível em virtude de a lei se referir à propriedade do homem de ter de pensar para todas as ações, além da lei, ainda um fim (propriedade do homem que faz dele um objeto da experiência), e (como as proposições teoréticas e, ao mesmo tempo, sintéticas *a priori*) é só possível por ele conter o princípio *a priori* do conhecimento dos fundamentos de determinação de um livre arbítrio na experiência em geral, enquanto esta, que apresenta os efeitos da moralidade nos seus fins, subministra ao conceito de moralidade, como causalidade no mundo, realidade objetiva, embora somente prática.<sup>196</sup>

A lei moral é analítica, o homem reconhece-a e esta inspira respeito, um respeito de reverência, mas o homem não se limita a sentir respeito, ele estende esse sentimento ao mundo, a si próprio e aos outros seres racionais e, nessa medida, é possível inferir que a sua vontade é uma espécie de causalidade dos seres racionais que se torna eficiente através da liberdade e que por essa razão é sintética *a priori*. Veja-se:

A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinam*; assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas.<sup>197</sup>

---

<sup>196</sup> *Ibid.*

<sup>197</sup> Kant, *Fundamentação*, BA 97.

Tal como a necessidade natural é a propriedade da causalidade dos seres irracionais, a liberdade é a propriedade da causalidade dos seres racionais. A autonomia da vontade pressupõe a liberdade e a relação desta autonomia com a bondade pressupõe uma síntese pois no conceito de boa vontade não está contida a liberdade da vontade:

Se, pois, se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito. Entretanto este princípio continua a ser uma proposição sintética: uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode conter-se a si mesma, considerada como lei universal; pois por análise do conceito de uma vontade absolutamente boa não se pode achar aquela propriedade da máxima. Mas tais proposições sintéticas só são possíveis por os dois conhecimentos estarem ligados entre si pelo enlace com um terceiro em que eles de ambas as partes se encontram. O conceito *positivo* da liberdade cria esse terceiro que não pode ser, como nas causas físicas, a natureza do mundo sensível (em cujo conceito se vêm juntar os conceitos de alguma coisa, como causa, em relação *com outra* coisa, como efeito).<sup>198</sup>

Para existirem juízos ou proposições sintéticas *a priori* é necessário, tal como foi exposto no terceiro capítulo deste estudo, que dois conhecimentos estejam ligados entre si por um terceiro elemento comum a ambos. Tal como na causalidade da física, a síntese *a priori* era exequível pela introdução dos conceitos de causa e efeito ao mundo sensível; na moralidade, a boa vontade e o querê-la autonomamente como lei universal tornam o imperativo categórico sintético. Há uma extensão que vai para além da boa vontade e que, pela liberdade humana, pela sua autonomia e pelo seu querer, consiste na projeção humana da ideia de um fim moral para o mundo e para a sua própria existência. Usando as palavras do senso comum, todos nós desejamos um mundo melhor e uma vida digna. Os imperativos categóricos são possíveis porque a ideia de liberdade faz do homem um membro do mundo inteligível, membro esse que não se reduz ao suporte fenoménico da causalidade do mundo sensível:

E assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a ideia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, BA 98, 99.

como membro do mundo sensível, essas minhas ações *devem* ser conformes a essa autonomia. E esse dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori*, porque acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevém ainda a ideia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão; mais ou menos como às intuições do mundo sensível se juntam conceitos do entendimento, os quais por si mesmos nada mais significam senão a forma de lei em geral, e assim tornam possíveis proposições sintéticas *a priori* sobre as quais repousa todo o conhecimento de uma natureza.<sup>199</sup>

---

<sup>199</sup> *Ibid.*, BA 111, 112.

## Capítulo 8 – Sobre a diferença entre a forma sistemática da razão especulativa e a forma sistemática da razão prática

Na *Crítica da Razão Prática* Kant compara a estrutura da primeira crítica com a estrutura da segunda crítica e estabelece a diferença entre o uso teórico e o uso prático da razão pura.<sup>200</sup> O uso teórico da razão tem como assunto os objetos da faculdade de conhecer e o uso prático da racionalidade debruça-se sobre os princípios determinantes da vontade. Nesta medida, pode-se afirmar que a razão especulativa examina o conhecimento que tem origem nos dados da sensibilidade e a razão prática aborda as questões normativas. O conhecimento da razão humana no seu uso teórico encontra-se limitado ao espaço fenoménico onde as intuições puras da sensibilidade são necessárias para fornecer ao sujeito a matéria passível de organização pelo entendimento. Kant coloca a questão teórica nos seguintes moldes:

Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas.<sup>201</sup>

Ora, se com esta analítica compararmos a parte analítica da Crítica da razão pura especulativa, surge entre as duas um contraste notável. Não eram princípios, mas uma intuição pura sensível (espaço e tempo) que constituía aí o dado [*datum*] primeiro, que tornava possível o conhecimento *a priori* e, naturalmente, só para os objetos dos sentidos. – Princípios sintéticos a partir de simples conceitos sem intuição eram impossíveis, mais ainda, só podiam ter lugar em relação aos objetos da experiência possível, porque apenas os conceitos do entendimento, ligados a essa intuição, tornam possível o conhecimento que chamamos experiência.<sup>202</sup>

No campo teórico são necessárias as intuições puras da sensibilidade para que o conhecimento se efetue, no campo prático estas intuições são dispensáveis porque neste último os princípios são os responsáveis pela determinação da razão em relação à sua vontade e causalidade. Veja-se:

---

<sup>200</sup> Kant, *Crítica da Razão Prática*, A 29, 30.

<sup>201</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 51/B 75.

<sup>202</sup> Kant, *Crítica da Razão Prática*, A 73.



Com efeito, na presente [crítica], iremos aos *conceitos*, começando com os princípios, e dos conceitos primeiramente iremos, se possível, aos sentidos; na razão especulativa, pelo contrário, começamos pelos sentidos e tivemos de terminar nos princípios. A causa disso reside, por seu turno, no facto de termos agora a ver com uma vontade e de havermos de considerar a razão não em relação aos objetos, mas em relação a esta vontade e à sua causalidade; importa pois, começar pelos princípios da causalidade empiricamente condicionada, após o que se pode fazer a tentativa de estabelecer os nossos conceitos do princípio de determinação de uma tal vontade, da sua aplicação a objetos e, por fim, ao sujeito e à sua sensibilidade.<sup>203</sup>

No domínio prático aquilo que está em causa é aplicar os conceitos dos princípios de determinação da vontade ao sujeito. O que é totalmente distinto do que foi apresentado na primeira *Crítica* uma vez que a lei moral não é uma lei com origem na faculdade da sensibilidade, ela tem uma origem diferente e tal diferença permite uma fuga aos fenómenos. Leia-se:

Visto que a simples forma da lei só pode ser representada pela razão e, por conseguinte, ela não é nenhum objeto dos sentidos, não fazendo também parte dos fenómenos, por isso mesmo, a representação dessa forma, enquanto princípio de determinação da vontade, é distinta de todos os princípios que, na natureza, determinam os eventos segundo a lei da causalidade, porque os próprios fundamentos de determinação devem aqui ser fenómenos.<sup>204</sup>

A natureza do uso prático da razão não é uma natureza que se encontre sujeita à causalidade determinista porque a sua causalidade não depende do mundo exterior, mas unicamente da razão humana:

Portanto, a diferença entre as leis de uma natureza à qual a vontade está submetida e de uma natureza que está sujeita a uma vontade (tendo em conta a relação que existe entre esta e as suas ações livres assenta no facto de que, naquela, os objetos devem ser a causa

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, A 32.

<sup>204</sup> Kant, *Crítica da Razão Prática*, A 51.

das representações que determinam a vontade mas, nesta, é a vontade que deve ser a causa dos objetos, de modo que a causalidade da mesma tem o seu princípio de determinação unicamente na faculdade da razão pura, a qual pode, por conseguinte, ser também chamada uma razão pura prática.<sup>205</sup>

Este parágrafo mostra que há um paralelo nos dois usos da razão pura. A razão pura não se esgota no uso teórico, também se ocupa das questões normativas. Friedman em *Metaphysical Foundations of Natural Science* considera que o projeto crítico kantiano não se reduz ao conhecimento teórico, mas é um meio para o conhecimento da lei moral. Veja-se:

A metafísica geral ou filosofia transcendental avançada na primeira Crítica (e depois articulada na segunda e na terceira) retrata a natureza em geral e a experiência humana como um todo necessariamente enquadrado por princípios *a priori* da razão que se estendem muito além dos limites de toda a ciência teórica do mundo natural. Este mundo é, portanto, visto como muito mais do que um teatro para a experiência humana objetiva e o conhecimento; é também e principalmente um veículo para a realização da lei moral.<sup>206</sup>

Não se pode reduzir o campo da razão pura aos acontecimentos e ao que podemos conhecer e acreditar justificadamente. Há um domínio da razão pura independente da experiência:

A vontade é concebida como independente de condições empíricas, por conseguinte, como vontade pura determinada *pela simples forma da lei*, e este princípio de determinação é visto como a condição suprema de todas as máximas. A coisa é assaz estranha e não tem igual em todo o restante conhecimento prático. Com efeito, o pensamento *a priori* de uma legislação universal possível, pensamento que, por conseguinte, é simplesmente problemático, é ordenado incondicionalmente como lei, sem nada tirar da experiência ou de qualquer vontade exterior.<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, A 77.

<sup>206</sup> Michael Friedman, “Metaphysical Foundations of Natural Science”, in *A Companion to Kant*, ed. Graham Bird, (Oxford: Blackwell, 2006), 248.

<sup>207</sup> Kant, *Crítica da Razão Prática*, A 55.

A vontade relaciona-se com uma propriedade particular da razão pura que não diz respeito ao conhecimento dos objetos, mas a um conhecimento que pode ser o motivo da existência dos próprios objetos. Veja-se:

Ela não concerne, pois, ao conhecimento da natureza dos objetos, que podem ser fornecidos à razão de uma outra maneira qualquer, mas a um conhecimento que pode ser o fundamento da existência dos próprios objetos e graças ao qual a razão tem causalidade num ser racional, isto é, a razão pura, que pode ser considerada como uma faculdade determinando imediatamente a vontade.<sup>208</sup>

Este conhecimento, que Kant considera ser o alicerce da existência dos objetos, mostra que há um primado no uso prático da razão pura em detrimento do seu uso teórico. Este primado deve-se ao facto de o imperativo categórico ser incondicional ao passo que a razão teórica se encontra sujeita às condições das intuições puras da sensibilidade. Nesta medida, o conhecimento teórico é um conhecimento limitado ao campo fenoménico, ficando a razão impossibilitada de conhecer os númenos. Observe-se:

Para lá dos objetos da experiência, portanto, relativamente às coisas enquanto númenos, todo o positivo de um *conhecimento* era recusado com pleno direito à razão especulativa. – Esta, no entanto, conseguiu salvar o conceito dos númenos, isto é, a possibilidade, e até a necessidade, de os pensar e, por exemplo, isentar de todas as objeções a suposição de que a liberdade, negativamente considerada, é inteiramente compatível com os princípios e os limites da razão pura teórica sem, no entanto, dar a conhecer sobre tais objetos algo de determinado e extensivo, pois cortava antes totalmente toda a vista [*Aussicht*] nessa direção.<sup>209</sup>

O conhecimento prático não se encontra limitado ao campo da experiência possível e isso faz dele um conhecimento não fenoménico alicerçado nos conceitos de liberdade e lei moral:

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, A 80, 81.

<sup>209</sup> *Ibid.*, A 73.

Para que não se pense aqui encontrar inconseqüências, se agora chamo à liberdade a condição da lei moral e afirmo, depois, no tratado, que a lei moral é a condição sob a qual podemos primeiramente tornar-nos conscientes da liberdade, lembrarei apenas que a liberdade é, certamente, a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade. Com efeito, se a lei moral não fosse antes nitidamente pensada na nossa razão, nunca nos consideraríamos autorizados a *admitir* algo como a liberdade (embora esta não implique contradição). Mas se não houvesse nenhuma liberdade, *de modo algum se encontraria* em nós a lei moral.<sup>210</sup>

A razão pura é prática porque é ela que determina a vontade independentemente da afetação sensível produzida pelas circunstâncias do mundo:

Esta analítica mostra que a razão pura pode ser prática, isto é, determinar a vontade por si mesma, independentemente de todo o elemento empírico – e mostra isso mediante um facto [*Faktum*] em que a razão pura se evidencia efetivamente em nós como prática, determinando por esse meio a vontade à ação.<sup>211</sup>

Kant considera que a sensibilidade não pode ser o fundamento da moralidade. Neste sentido, a razão, no seu uso teórico, também não pode ser o fundamento da moralidade porque o uso teórico encontra-se confinado fenomenicamente. Assim, a razão teórica nunca poderá ser o apoio do agir moral uma vez que nunca pode ser o raciocínio teórico, de base empírica, a fornecer motivos racionalmente justificados para este agir. Ora, se a razão pura também é prática, isto significa que ela também pode ser independente das condições empíricas e, por isso, a razão tem a possibilidade de determinar moralmente a vontade através da sua pureza. Kant enuncia no capítulo II da dialética da razão pura prática que esta última tem um primado relativamente à razão especulativa. Gardner em *The Primacy of Practical Reason*<sup>212</sup> defende que é essencial distinguir os dois sentidos do primado da razão pura prática na sua conexão com a razão teórica para entender o projeto da filosofia moral kantiana. Leia-se:

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, A 5 (Nota de Kant).

<sup>211</sup> *Ibid.*, A 72.

<sup>212</sup> S. Gardner, “The Primacy of Practical Reason”, in *A Companion to Kant*, ed. Graham Bird (Oxford: Blackwell, 2006), 259–274.

É útil distinguir os dois sentidos que o termo “primado da razão prática” tem na filosofia de Kant. Eles podem ser considerados como duas expressões ou dimensões, uma estreita e outra ampla, de uma mesma concepção. Ambas são visíveis e defendidas em “Do primado”. Na primeira, o termo refere-se a um princípio filosófico que é formulado e defendido numa conjuntura-chave que faz parte da exposição de Kant na sua argumentação para o que ele designa como teologia moral na dialética da *Crítica de Razão Prática*. Na segunda, a primazia da razão prática refere-se a uma concepção abrangente da natureza e método da filosofia crítica, que pode ser argumentada para caracterizar o sistema de Kant no seu nível mais profundo. O primeiro sentido mais restrito do primado da razão prática é o da regra de inferência ou justificação no raciocínio filosófico, enquanto o segundo e mais amplo é o de uma concepção da natureza e estrutura da razão, uma concepção metafilosófica expressa por Kant na linguagem das faculdades. O primeiro está intimamente ligado ao conceito kantiano de postulado da razão prática pura e, portanto, crucial para o relato de Kant da existência de Deus, enquanto o último aponta para os conceitos de Kant da unidade, “interesse” e teleologia da razão como um todo.<sup>213</sup>

Pelo exposto por Gardner podemos encontrar como sentido estrito para o primado da razão prática a ideia de justificação presente no raciocínio filosófico e os postulados da razão. Como sentido lato encontramos a concepção da estrutura da razão como um todo. Realmente, o facto de o uso teórico da razão querer ou ter interesse em conhecer pertence também à esfera prática porque o querer, a vontade e o interesse são conceitos da razão pura prática. Argumenta Gardner:

Afirmar a primazia da razão prática em relação à razão especulativa é, portanto, afirmar que proposições a partir das quais o interesse da razão prática depende necessariamente, desde que não sejam contrariadas pela razão teórica, devem ser aceites pela razão teórica. A sua aceitação envolve, Kant acrescenta, a integração deles pela razão teórica com o resto da sua cognição.<sup>214</sup>

Assim, desde que não sejam manifestamente contraditórias, as proposições a partir das quais se alicerça o edifício moral devem ser incorporadas na razão teórica

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, 259.

<sup>214</sup> *Ibid.*, 260.

porque o fim último da razão pura é prático. Diz Kant a este respeito na *Crítica da Razão Pura*:

Que uso podemos fazer do nosso entendimento, mesmo em relação à experiência, se não nos propusermos fins? Ora, os fins supremos são os da moralidade e apenas a razão pura no-los pode dar a conhecer. Mas, com a ajuda deles e tomando-os como guia, não podemos fazer do conhecimento da própria natureza nenhum uso final em relação ao conhecimento, sem que a natureza não ponha, ela própria, uma unidade final; pois sem essa unidade não teríamos nem mesmo razão, porque não teríamos escola para ela e estaríamos privados da cultura proveniente de objetos, que fornecem a matéria para tais conceitos. Ora, a primeira unidade final é necessária e fundada na própria essência do arbítrio e, portanto, a segunda, que contém a condição de aplicação *in concreto* desta unidade, também o deve ser e assim a elevação transcendental do nosso conhecimento racional não seria a causa, mas simplesmente o efeito da finalidade prática que nos impõe a razão pura.<sup>215</sup>

Kant considera que sem a unidade final, fundada na essência do arbítrio, não seria possível a existência de racionalidade uma vez que estaríamos privados dos objetos que fornecem a matéria para tais conceitos. Assim, o primado da razão prática é de tal ordem que, pelo exposto por Kant, pode-se inferir que toda a especulação filosófica é, em última instância, prática. Vejamos mais uma vez o que Gardner tem a dizer sobre este assunto:

O primado da razão prática, no sentido mais amplo, tem uma implicação geral sobre como a filosofia teórica de Kant deve ser considerada. Embora a argumentação de Kant na *Crítica da Razão Pura* não seja em si mesma um raciocínio moral, há aspetos em que uma conceção prática da tarefa da filosofia crítica pode ser considerada como expressa a filosofia teórica de Kant. A crítica da razão teórica é empreendida, tal como Kant nos diz na disciplina da razão pura e em muitos outros lugares, com o objetivo de trazer a ordem à razão, “disciplinando-a”, corrigindo a sua tendência à desobediência, colocando termo às suas querelas e assim por diante. O último ponto deste trabalho normativo e, de facto, de toda a história da investigação racional é moral.<sup>216</sup>

---

<sup>215</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 818/B 845.

<sup>216</sup> Gardner, *The Primacy of Practical Reason*, 261.

Gardner argumenta que, de acordo com a perspectiva kantiana, “toda a história da investigação racional é moral” e tal acontece assim porque o uso de nossa razão é primeiramente prático. Veja-se:

O primado da razão prática no sentido mais amplo consiste na tese de que o uso da nossa razão em geral, inclusive do seu uso filosófico, é fundamentalmente prático e não teórico: isto é, a razão prática tem superioridade sobre a razão teórica, não apenas do seu próprio ponto de vista, mas também do ponto de vista da razão teórica. Uma vez que é a moralidade que constitui a mais verdadeira e a mais racional expressão da razão prática, o primado da razão prática no sentido mais amplo implica que a filosofia encontre o seu fundamento último, o propósito e norma orientadora da consciência moral, como a atividade de um ser cuja verdadeira vocação é a moralidade.<sup>217</sup>

Nesta linha de argumentação a natureza da razão pura é prática e assim pode-se concluir que é sempre a mesma razão que ajuíza de acordo com os princípios puros *a priori*, sejam eles aplicados ao campo especulativo ou ao campo prático e, neste sentido, o primado da razão prática pode autorizar a ideia de liberdade transcendental, ainda que esta ideia, no campo estritamente especulativo, esteja sujeita a uma antinomia apenas resolúvel através da diferença entre fenómeno e númeno, tal como se argumentou no quarto capítulo da primeira parte desta dissertação. Diz Gardner a este respeito:

[O] princípio do primado da razão prática tem clara aplicação à afirmação de que possuímos liberdade transcendental: o primado da razão prática é projetado para autorizar o uso, por razões práticas, de ideias que são, por razões teóricas, apenas problemáticas, e exatamente por isso está envolvido na suposição da liberdade transcendental.<sup>218</sup>

A liberdade transcendental tem de ser suposta porque é apresentada como absolutamente indispensável para todo o sistema da razão pura prática, ela é autoevidente e por isso apresenta-se como um facto da razão. Veja-se:

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, 261.

<sup>218</sup> *Ibid.*, 262.

À consciência desta lei fundamental pode chamar-se um facto [*Faktum*] da razão, porque não se pode deduzi-la com subtileza de dados anteriores da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (porque esta não nos é dada previamente), mas porque ela se nos impõe por si mesma como proposição sintética *a priori* que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica; seria no entanto analítica se se pressupusesse a liberdade da vontade, mas, para isso, exigir-se-ia, enquanto conceito positivo, uma intuição intelectual que aqui não é permitido admitir.<sup>219</sup>

A apresentação da ideia de liberdade como um facto da razão é motivo de grande especulação entre os comentadores kantianos. Os problemas principais centram-se em duas questões: a primeira questão consiste no presumível abandono kantiano de uma estratégia crítica para fundamentar a moralidade e a segunda questão consiste em saber se existe uma continuidade ou rutura entre a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática*. Relativamente à primeira questão, Allison em *Kant's Theory of Freedom*<sup>220</sup> considera que “longe de ser uma reversão para um ponto de vista desacreditado, o retorno de Kant ao facto da razão marca um avanço genuíno, de fato, que, dados os princípios básicos da filosofia de Kant, oferece a melhor estratégia disponível para autenticar a lei moral e estabelecer a realidade da liberdade transcendental.”<sup>221</sup> Allison retoma a análise beckiana em *The Fact of Reason: An Essay on Justification in Ethics*<sup>222</sup> e mostra que, segundo Beck, existem seis características para compreender o facto da razão sendo a primeira a “consciência da lei moral”, a segunda a “consciência da liberdade da vontade”, a terceira “a lei”, a quarta a “autonomia do princípio da moralidade”, a quinta a “determinação inevitável da vontade pela conceção da lei” e a sexta e última característica “o caso de [a ação moral] ser uma ação que pressupõe uma causalidade incondicional”. Além destas seis características, Allison sugere que o melhor caminho para interpretar o apelo ao facto da razão é apreender “a consciência de estar sob a lei moral e o reconhecimento desta lei por toda a razão humana natural como a lei suprema”.<sup>223</sup> As palavras de Allison podem dar a entender que nós temos uma consciência explícita da lei moral mas tal interpretação seria errada porque ela é “um

---

<sup>219</sup> Kant, *Crítica da Razão Prática*, A 56.

<sup>220</sup> Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

<sup>221</sup> *Ibid.*, 230.

<sup>222</sup> Lewis White Beck, “The Fact of Reason: An Essay on Justification in Ethics”, in *Studies in the Philosophy of Kant*, ed. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1965), 200-14.

<sup>223</sup> Allison, *Kant's Theory of Freedom*, 233.



princípio formal”<sup>224</sup> e, nessa medida não existe nenhum conteúdo particular observável. A liberdade, como facto da razão, é formal e, nesse sentido, é a condição de possibilidade de toda a moralidade e não apenas de um conteúdo específico da moralidade. Argumenta Allison:

[A]s leis morais específicas (em vez da própria lei moral) são os elementos dados, os factos, por assim dizer, dos quais a praticidade da razão pura deve ser inferida como a condição necessária da sua possibilidade.<sup>225</sup>

Nas duas questões levantadas pela apresentação da ideia de liberdade como um facto da razão, no que concerne à existência de uma continuidade ou rutura entre a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática*, Allison defende que há uma rutura na medida em que na terceira parte da *Fundamentação* Kant parece fornecer uma dedução da ideia de liberdade, ao passo que na *Crítica da Razão Prática* Kant vê esse projeto como impossível e assim apresenta a ideia de liberdade como algo autoevidente, a saber, algo supostamente indubitável. Veja-se:

[U]ma coisa é mostrar que a moralidade se baseia no princípio da autonomia e outra bem diferente é mostrar que a vontade é autónoma. Assim, uma premissa sintética adicional é ainda necessária. A diferença significativa é que essa premissa é agora supostamente fornecida por algo diretamente acessível, a saber, a nossa consciência comum da lei moral como supremamente autoritária, e não pela ideia problemática da nossa participação no mundo inteligível. Dada essa consciência, juntamente com a sua análise, Kant agora afirma, em nítido contraste com a *Fundamentação*, que a moralidade é “firmemente estabelecida por si mesma” e que não precisa de “fundamentação”.<sup>226</sup>

A lei moral é-nos dada como um facto<sup>227</sup> que não é passível de ser compreendido nos mesmos moldes do conhecimento empiricamente condicionado:

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, 233.

<sup>225</sup> *Ibid.*

<sup>226</sup> *Ibid.*, 237.

<sup>227</sup> Kant na Introdução da *Crítica da Razão Pura*, mais especificamente no capítulo VI – problema geral da razão pura, na resposta às questões “Como é possível a matemática pura?” e “Como é possível a física pura?”, recorre a uma argumentação semelhante à utilizada para a apresentação da ideia de liberdade como

Pelo contrário, a lei moral, embora não forneça nenhuma *vista*, proporciona, contudo, um facto absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e do âmbito global do nosso uso teórico da razão, facto esse que anuncia um puro mundo inteligível, o *determina* até *positivamente* e dele permite conhecer alguma coisa, a saber, uma lei.<sup>228</sup>

Ora, se a razão pura é prática, há uma relação entre a razão pura especulativa e a razão pura prática e, neste sentido, a razão julga sempre através dos seus princípios puros *a priori* que são iguais em todos os homens, quer seja de um ponto de vista especulativo, quer seja de um ponto de vista prático. Assim, embora da perspectiva teórica a razão não tenha capacidade para se estender além de certos limites, a partir de uma perspectiva prática ela pode ir além desses limites e conferir realidade objetiva às ideias de Deus e imortalidade. Leia-se:

Eis, pois, em comparação com a razão especulativa, um princípio simplesmente subjetivo do assentimento<sup>229</sup> [*Fürwahrhalten*], o qual, sendo no entanto objetivamente válido para uma razão igualmente pura, mas prática, confere às ideias de Deus e de imortalidade, mediante o conceito de liberdade, realidade [*Realität*] objetiva e autoridade, mais ainda, a necessidade subjetiva (exigência da razão pura) de as aceitar, sem que deste modo a razão seja alargada no conhecimento teórico; só que a possibilidade, que antes era apenas problema, se torna aqui asserção, e assim o uso prático da razão combina-se com os elementos do uso teórico.<sup>230</sup>

Estas ideias são *postulados*, uma espécie de axiomas que se anexam às leis práticas *a priori* e incondicionais.

---

facto da razão. Observe-se: “Como estas ciências são realmente dadas, é conveniente interrogarmo-nos *como* são possíveis; que têm de ser possíveis demonstra-o a sua realidade.” (Kant, *Crítica da Razão Pura*, B 21). Tendo em conta este argumento da realidade, a ideia de liberdade como facto da razão não aparece como uma forma isolada de argumentação no projeto crítico kantiano.

<sup>228</sup> Kant, *Crítica da Razão Prática*, A 74.

<sup>229</sup> Sobre o conceito de *Fürwahrhalten* em geral veja-se: Nuno Venturinha, “The Epistemic Value of Holding for True”, *Journal of Philosophical Research* 40, (2015): 155-170.

<sup>230</sup> Kant, *Crítica da Razão Prática*, A 6, 7.

## CONCLUSÃO

As consequências de entender a causalidade como costume passam pelo abalo das nossas crenças fundamentais, quer sejam do domínio do conhecimento científico, quer sejam do domínio do conhecimento moral. Assim, a investigação de Hume leva a crer que estamos sujeitos a persistir num estado de falta de esclarecimento, estado esse que nos permite apenas mostrar que fazemos determinados juízos sem saber a que é que correspondem exatamente esses juízos. Kant considera que a análise humiana corresponde a uma atitude que não apenas prejudica o conhecimento, como também não é útil à investigação porque confere um sentido negativo ao que não é passível de sentido porque se encontra no plano ou domínio do que é meramente fáctico. Ou seja, o ceticismo de Hume ajusta-se a um preceito ou dogma porque identifica os factos da razão com a própria limitação da razão. Por outras palavras, Hume assume imediatamente a verdade da sua indagação através de algo que não é mais do que um mero pressuposto, o que é uma forma de dogmatismo. Eliminar possibilidades cognoscitivas corresponde a uma maneira dogmática de pensar. Na verdade, a ideia de uma metafísica como ciência é completamente comportável do ponto de vista lógico. Isto não significa que estamos habilitados a estabelecer a metafísica como uma ciência, mas sim que a sua possibilidade é tão válida como a sustentação da sua impossibilidade. Nesse sentido, Kant considera que Hume se encontra numa categoria de cétricos dogmáticos. As conclusões de Hume são simples pressuposições e por isso não correspondem a um conhecimento real. As investigações kantianas exibem que só há conhecimento quando há demonstração *a priori*. Qualquer conclusão é precipitada se não for baseada numa prova *a priori*. O método crítico corresponde a uma suspensão do juízo em que é imperativo evitar as conclusões dogmáticas, sejam elas cétricas ou ingénuas. Na verdade, o conhecimento metafísico da nossa situação transcende-nos e, por isso, não estamos em posição nem de certificar nem de repudiar dados. O procedimento crítico possibilita em primeiro lugar, persistir numa possibilidade de esclarecimento futuro e, em segundo lugar, situar o homem relativamente às suas faculdades, sem que tal corresponda a uma ultrapassagem das suas contingências. Além disso, ao recorrer às fontes *a priori* do nosso conhecimento pode iterar caminhos de sucesso epistemológico. Observando os exemplos da matemática e da física, Kant chega aos juízos sintéticos *a priori* como as operações que estão na base de todas as ciências teóricas. Estes tipos de juízos apresentam-se como sendo não

analíticos, necessários e universais. O conhecimento matemático é a evidência destes juízos, é um conhecimento cujo processo conduz ao estabelecimento de relações entre termos através de um cálculo integrativo manifestamente sintético. A necessidade do nexo causal tem também uma origem sintética *a priori* porque, em rigor, o conhecimento científico, de que o homem é capaz, não se reduz a um costume baseado apenas na observação empírica, ele é executado com assento na compreensão de leis da natureza. Essa capacidade permite a diferença antropológica relativamente às supostas inferências dos outros animais. Mas a nossa diferença antropológica não se esgota aqui. Nós, ao contrário dos outros animais, não somos um elo na cadeia causal dos acontecimentos sujeitos a um determinismo sem possibilidade de arbítrio. Nós temos a possibilidade de ter uma atitude racional frente às diversas situações que se nos apresentam. Além disso, estabelecemos uma diferença entre o bem e o mal. A lei moral, apesar de formal, não corresponde a um conteúdo vazio de significado ou a um significado que nos transcende. O imperativo categórico permite individualizar a síntese da moralidade através do estabelecimento dos seus próprios fins. Abre a possibilidade de o ser humano ser a causa das suas ações e, ao mesmo tempo, edificar-se como sujeito. Ao ser concebido com base na autonomia da vontade faz da faculdade da razão prática uma faculdade que procura um efeito para uma ação e um fim nesse efeito e, portanto, faz parte desta capacidade procurar um sentido para a existência. A liberdade é o atributo da causalidade dos seres racionais e o imperativo categórico é uma proposição sintética *a priori* porque a relação da autonomia com a bondade constitui uma síntese necessária, quer à moralidade, quer à agência do ser humano. Logo, tem de ser a própria razão humana a fornecer os princípios de determinação da vontade, já que estes não podem ser externos à razão. Para existir moralidade nós temos de querer de acordo com os princípios universais da lei moral que são *a priori*. No imperativo categórico há um encontro entre a vontade e a lei moral e esse encontro passa-se no interior do sujeito, o sujeito torna-se moral quando existe esta convergência. A diferença antropológica é dada aqui, de outro modo nós somos sempre, tal como Hume defende, um mero veículo para os impulsos. A lei moral, sendo *a priori*, abrange todos os seres racionais e, por isso, todos nós reconhecemos as ações dos outros e as nossas ações são reconhecidas pelos que nos rodeiam. Nós agimos, interagindo com os outros. A minha conclusão relativamente ao problema humiano identifica-se com a conclusão de Korsgaard e ambas são kantianas. Diz Korsgaard: “Todo o agente moral deve estar em concordância com o universo, porque é tarefa de todo o agente racional constituir a sua agência. E a lei abrange todos os seres racionais, isto é, ordena a agir de

maneira a que todos os seres racionais possam agir, porque nós podemos colocarmo-nos no lugar de alguém, de qualquer modo, e a lei tem que ser uma lei que permita manter a nossa integridade, em qualquer situação, aconteça o que acontecer.”<sup>231</sup> O imperativo categórico corresponde à possibilidade de edificação de um *eu*, porque a nossa natureza não nos é dada, a nossa natureza é uma natureza *segunda* no sentido aristotélico, ela é sintética, quer dizer, construída. Assim, realizar a nossa natureza passa pelo caminho da liberdade na sua relação com a razão humana, razão esta que nos distingue antropologicamente dos outros animais e que possibilita dignidade e integridade para cada um de nós.

---

<sup>231</sup> Korsgaard, *Self-Constitution*, 228.

## BIBLIOGRAFIA

Allison, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Anderson, R. L. "Synthesis, Cognitive Normativity, and the Meaning of Kant's Question 'How are synthetic cognitions a priori possible'". *European Journal of Philosophy* 9, no. 3 (2001): 275-305.

Atkin, A.; Bernstein, D. "Prime sieves using binary quadratic forms". *Mathematics of Computation* 73 (2004): 1023-1030.

Benacerraf, P.; Putnam, H. *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Beck, L. W. "The Fact of Reason: An Essay on Justification in Ethics". In *Studies in the Philosophy of Kant*, edited by L. W. Beck, 200-214. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1965.

Bitbol, M.; Kerszberg, P.; Petitot, J. *Constituting Objectivity: Transcendental Perspectives on Modern Physics*. Springer, 2009.

Brittan, G. "Kant's Philosophy of Mathematics". In *A Companion to Kant*, edited by G. Bird, 259-274. Oxford: Blackwell, 2007.

Burtt, E. *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. New York: Dover Publications, 1957.

Carnap, R. “On the Character of Philosophic Problems”, *Philosophy of Science* 1, no. 1 (1934): 5-19.

Carnap, R. *The Logical Syntax of Language*. London: Routledge, 1967.

Cassirer, E. “Kant und die moderne Mathematik”. *Kant-Studien* 12, no. 1-3 (1907): 1-40.

Cassirer, E. *Einstein's Theory of Relativity*. Translated by W. and M. Swabey. Chicago: Open Court, 1923.

Darwall, S. *Impartial reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

Earman, J. *Bayes Or Bust?: A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory*. Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press, 1992.

Einstein, A. *Einstein's Miraculous Year: Five Papers That Changed the Face of Physics*, edited by J. Stachel, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005

Feller, W. *An Introduction to Probability Theory and Its Applications*. Vol. 1. New York: Wiley, 1968.

Feigl, H. “Logical Empiricism”. In *Twentieth Century Philosophy*, edited by D. D. Runes, 371–416. New York: Philosophical Library, 1947.

Feigl, H. *The “mental” and the “physical”: the essay and a postscript*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1967.

Fermat, P.; Pascal, B. *La Geometria del Azar / The Geometry of the Chance: La Correspondencia entre Pierre De Fermat y Blaise Pascal*. Traduzido por J. Basulto Santos, J. A. Camúñez Ruiz. Madrid: Nivola Libros y Ediciones: 2007.

Foot, P. “Morality as a System of Hypothetical Imperatives”. *The Philosophical Review* 81, no. 3 (1972): 305-316.

Friedman, M. “Metaphysical Foundations of Natural Science”. In *A Companion to Kant*, edited by G. Bird, 236–248. Oxford: Blackwell, 2006.

Friedman, M. “Einstein, Kant, and the Relativized A Priori”. In *Constituting Objectivity: Transcendental Perspectives on Modern Physics*, edited by M. Bitbol, P. Kerszberg and J. Petitot, 253-267. Dordrecht: Springer, 2009.

Friedman, M. “Ernst Cassirer”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Fall 2018 Edition, <https://plato.stanford.edu/entries/cassirer/>.

Gardner, S. *Kant and the Critique of Pure Reason*. London: Routledge, 1999.

Gardner, S. “The Primacy of Practical Reason”. In *A Companion to Kant*, edited by G. Bird, 259–274. Oxford: Blackwell, 2006.

Gardner, S. “Kant’s Modalities of Judgment”. *European Journal of Philosophy* 20, no. 2 (2010): 260-284.

Gardner, S. “Transcendental Philosophy and the Given”. In *Mind, Reason, and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate*, edited by J. Schear, 110-142. New York: Routledge, 2013.



Gardner, S.; Grist, M. *The Transcendental Turn*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Grier, M. "Kant's Critique of Metaphysics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Summer 2018 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/kant-metaphysics/>.

Guyer, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Guyer, P. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Guyer, P. *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Guyer, P. "Naturalistic and Transcendental Moments in Kant's Moral Philosophy". *Inquiry* 50, no.5 (2007): 444-464.

Hanna, R. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Hanna, R. "Kant's Theory of Judgment", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Winter 2017 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/kant-judgment/>.

Herman, B. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1996.

Hume, D. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Edited by J. B. Schneewind. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.

Hume, D. *An Enquiry concerning Human Understanding*. edited by T. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Johnson, O. A. *Moral Knowledge*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

Johnson, O. A. *The Problem of Knowledge, Prolegomena to an Epistemology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

Johnson, R. "Value and Autonomy in Kantian Ethics". In *Oxford Studies in Metaethics*. edited by R. Shafer-Landau. New York: Oxford University Press, 2007, 133-148.

Johnson, R.; Cureton, A. "Kant's Moral Philosophy". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.) Spring 2018 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/kant-moral/>.

Kant, I. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Traduzido por A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. Traduzido por M. Pinto dos Santos e A. Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

Kant, I. *Practical Philosophy*. edited by M. J. Gregor. Translated by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kant, I. *Critique of Pure Reason*. edited by P. Guyer and A. Wood. Translated by P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kant, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Traduzido por P. Quintela. Lisboa: Edições 70, 2002.

Kant, I. *Notes and Fragments*. edited by P. Guyer and C. Bowman. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Kant, I. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Traduzido por A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

Kant, I. *A Metafísica dos Costumes*. Traduzido por J. Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

Kant, I. *Crítica da Razão Prática*. Traduzido por A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2011.

Korsgaard, C. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Korsgaard, C. *Self-Constitution, Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Lavoisier, A. *Traité élémentaire de chimie*. Paris: Deterville, 1801.

Longuenesse, B. *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.

Marques, A. *A Razão Judicativa: Estudos sobre Kant*. Lisboa: INCM, 2004.

McDowell, J. “Are moral requirements hypothetical imperatives?”. In *Mind Value and Reality*, 77-94. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2001.

Miguens, S. “Is there a single way for all humans to be human? Some problems for Aristotelian naturalism in contemporary moral philosophy”. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto: Philosophy of the City – Studies* 34 (2017).

Moore, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

Potter, N. “The Synthetic a priori Proposition of Kant's Ethical Philosophy”. *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 5 (1997): 437-459.

Posy, C. *Kant's Philosophy of Mathematics*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1992.

Bayes, Mr, Price, Mr. “An Essay Towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances”. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 53 (1763): 370–418.

Pritchard, P. “Fast compact prime number sieves (among others)”. *Journal of Algorithms* 4 (1983): 332-344.

Quine, W. V. O. “Two Dogmas of Empiricism”. In *From a Logical Point of View*, 20- 46. New York: Harper and Row, 1961.

Ross, W. D. *The Right and the Good*. edited by P. Stratton-Lake. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Salgueiro, I. “Certainty and Forms of Life”. In *Doubtful Certainties – Language-Games, Forms of Life, Relativism*. edited by J. Padilla Gálvez and M. Gaffal, 41-52. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2012.

Sosa, E. “Human Knowledge, animal and reflective”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 106, no.3 (2001): 193-196.

Stratton-Lake, P. *Kant, Duty and Moral Worth*. London: Routledge, 2000.

Stratton-Lake, P. *Ethical Intuitionism, Re-evaluation*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Strawson, G. *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Tolley, C. “The Generality of Kant’s Transcendental Logic”. *Journal of the History of Philosophy* 50, no.3 (2012): 417-446.

Venturinha, N. “The Epistemic Value of Holding for True”. *Journal of Philosophical Research* 40 (2015): 155-170.

Wittgenstein, L. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. edited by G.E.M. Anscombe, R. Rhees and G. H. von Wright. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 2001.

Wood, A. W. *Kant’s Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Walsh, W. H. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

Wolff, C. *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata*. Hildesheim: Georg Olm, 1971.

Wright, J. P. *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press, 1983.